OPERE

DI

PLATONE

Volsimi da man manca e vidi Plato,
Che 'n quella schiera andò più presso al segno,
Al qual aggiunge a chi dal Cielo è dato.

PETR. *Trionfi 10. 3.*

FILEBO

O

DEL SOMMO BENE

DIALOGO DI PLATONE

VOLGARIZZATO E COMMENTATO

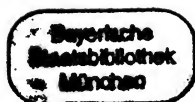
DA

RUGGIERO BONGHI

NAPOLI

STAMPERIA DELL' IRIDE

1847

οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων. — PLAT. Phil. 52. B.

A

CLEMENTE DE CURTIS

AVOLO SUO DILETTISSIMO

RUGGIERO BONGHI

A DIMOSTRAZIONE DI ANIMO GRATO

PER ESSERE VENUTO IN SOCCORSO

A LUI ED ALLE SUE SORELLE

NELL'IMMATURA MORTE DEL PADRE

QUESTO PRIMO FRUTTO DI GIOVANILI STUDI

OFFRE E CONSACRA

AVVERTIMENTO

Avendo in animo di pubblicar per intero una traduzione di tutti i dialoghi di Platone, ci è paruto bene, poichè n'avevamo recato a termine alcuna parte, di dar saggio del modo, che avremmo tenuto; affinchè i discreti e benevoli, che una simil traduzione, quando fosse ben fatta, credono dover tornare ad utile e decoro dell'italiana letteratura [1], ci volessero esser larghi dei loro

[1] Non vogliam dire che all'Italia manchino in tutto traduzioni di Platone: chè, oltre a quella compiuta di Dardi Bembo, ve n'ha molte di dialoghi particolari sì fatte al cinquecento e sì a dì nostri; ma non temeremmo di affermare, che sol di pochissime forse si possono accontentare, e si accontentano infatti le lettere italiane. Del qual giudizio daremo partitamente ragione in un apposito discorso che vorrem fare altra volta su tal subbietto. Quanto al Filebo, non ve n'ha nissuna traduzione particolare; e di quella del Bembo puoi aver saggio in varie parti delle nostre note e veder dato un giudizio nella Bibliografia in calce al volume.

giudicii, ed ammonimenti; e se bene non avessimo adoperato, mostrarci una via migliore che al nostro intento condur ci potesse. Però, trovandosi tra i dialoghi di Platone tanta difformità per rispetto alle malagevolezze che il dettato o la materia vi porge, che di alcuni per avventura nulla non si rinverrebbe di più facile nei greci autori, di altri nulla di più difficile, ci siamo avvisati, che se volevamo dar pure un saggio che potess'esser valevole, dovevamo scegliere un dialogo cosiffatto, che, sendo per il dettato difficilissimo, non fosse punto meno difficile per l'altezza e l'arduità della materia. Le quali parti, per comune consentimento degli eruditi, raccoglie in sovrana guisa questo Filebo, che ora pubblichiamo: nel quale le difficoltà del dettato grandemente sono in più luoghi aumentate dall'incertezza della lezione e dalla varietà delle conghietture e dell'interpretazioni, e la difficoltà della materia è a più doppi accresciuta dalla novità del linguaggio che vi usa Platone, e dalla moltitudine delle cose, onde gli avvien di toccare. E di tutti questi impedimenti non si è punto ricreato con quelle vaghe fantasie Platoniche che le speculazioni degli al-

tri dialoghi ravvivano e rasserenano: sendo che Platone in questo Filebo va difilato ed intentamente al suo fine, e punto non si disvia, nè punto esce del campo della filosofia, ed ogni adornamento, che la materia stessa non gli porga di per sè, abbandona e dispregia, parendogli che in investigazione di tanto rilievo troppo qual s'è altra facoltà, che oltre all'acutezza ed al vigore del ragionamento avesse adoperata, gli sarebbe potuta tornare a danno ed avrebbelo svolto dalla soluzion del quesito. Onde nel Filebo gli venne fatta non certo la più leggiadra, ma forse la più importante dell'opere sue.

A dire quante e quali difficoltà ci sia stato mestieri di superare per compiere con alcuna apparenza di bene il nostro divisamento, sarebbe inutile e noioso discorso, e forse potrebbe parer cagionato o da soverchio desiderio di lode o da tema soverchia del biasimo altrui. Nè a discorrere di quanti e quali aiuti ci siamo forniti, recherebbe alcun pro: che, ove non si vedesse dal libro medesimo, punto non varrebbe di aversegli procurati. Però ci restrigneremo a dire alcuna breve cosa sull'intendimento che abbiamo avuto nel comporre i Prolegomeni e le note, che

alla nostra traduzione si veggono aggiunti. Imperò che nei Prolegomeni abbiam voluto raccogliere tutto quello, che ci è paruto poter conferire all'intelligenza della filosofia sposta nel dialogo: e nelle note invece tutto quello, che si appartiene più prossimamente alla filologia. Però i Prolegomeni, perchè al loro proposito satisfacessero pienamente, credemmo di dover dividere in tre parti[1]; e nella prima, ridivisa in due capitoli, ragionare:

1° Della forma del Filebo, intendendo sotto questo capo di racchiudere e risolvere con alcuna larghezza tutte quelle quistioni letterarie, che d'intorno al Filebo si possono fare circa all'arte che Platone vi dimostrò, circa alla compitezza del dialogo, circa al loco della sua scena, circa a'suoi personaggi e va dicendo.

2° Del subbietto proprio del Filebo:

A. nella filosofia etica greca anteriore a Platone: ove diciamo, come il concetto del sommo bene sia stato di mano in mano esplicato e purificato, e come variamente compreso e diffinito prima delle speculazioni Platoniche.

[1] Vedi Bibliogr. verso la fine p. 329 e seg.

B. nella filosofia Platonica: col che ci proponiamo di fissare in modo squisito, qual loco tenga il Filebo tra le opere di Platone, e quale la filosofia morale, che vi si spone, nell'intero sistema Platonico, e come s'appicchi e si congiunga colla dottrina dell'idee, che ne è cardine e fondamento.

Nella seconda parte si vuole, paragrafo per paragrafo, esporre in termini chiari ed usitati a dì nostri il senso di quelle dottrine, che nel testo del dialogo si trovano svolte con lo antico senso speculativo, con semplicità ed acutezza di arte, e con abbondanza ed adornezza di parole.

La terza parte infine, è come la prima, ridivisa in due capitoli e discorre:

1° Del giudizio che Aristotile ha fatto della dottrina morale del Filebo.

2° Del giudizio, che abbiasi a fare di essa.

Quanto è poi alle note, alcune di esse sono meramente giustificative della nostra traduzione: altre dichiarative della lezione che abbiamo trascelta: altre estricano il concetto dell'autor nostro da quegli impedimenti, in che la natura della greca espressione di quel particolar luogo l'ha avviluppato e con ogni possibil mezzo lo riducono alla

purezza di quel valore, che gli si è dato nei Prolegomeni: altre infine ragionano della varietà degli usi platonici d'una parola, ed indicano quale in ciascuno suo uso nell'italian nostro le corrisponda. Queste note si sarebbero agevolmente potute raddoppiare e triplicare: ma noi temiamo di averne già fatte troppe e troppo lunghe: e certo, ove potessimo un giorno pubblicare una traduzion compiuta di Platone, molto il numero ne sminuirebbe. Ancora ci è paruto necessario di aggiugnere un novero esatto e critico delle opere di tutti quei filosofi ed eruditi così antichi come moderni che ci hanno aperta ed agevolata la via.

Nè ci resterebbe altro a dire, se ci bastasse l'animo di non render pubblicamente grazie a Costantino Margaris, egregio ellenista, ed a Saverio Baldacchini, nostro secondo padre, i quali furono così benigni, che sostennero di confrontare tutto coll'original greco il nostro volgarizzamento, e c'incuorarono, colla loro approvazione, a pubblicarlo.

Napoli 14 ottobre 1846.

FILEBO

O

DEL SOMMO BENE

SOCRATE, PROTARCO, FILEBO.

I. Socrate. Or vedi, Protarco, di qual sentenza Filebo stia per farti sostenitore, e qual sia la nostra, alla quale tu debba, ov'ella non ti vada ad animo, contrastare [1]. Vuoi tu che per noi l'una e l'altra venga riepilogata?

Protarco. Voglio al tutto.

Socrate. Afferma dunque Filebo, che bene [2] per ogni ragion di animale è il godimento, ed il piacere e la dilettazione, e quant'altro v'ha di consimile: se non che da noi gli si obbietta, che non queste cose, ma [3] il comprendere, e lo intendere ed il rammentarsi, e così quello che è loro affine, l'opinion retta cioè ed i ragionamenti veri sieno migliori e più prestanti, che il piacere non è, per tutti quegli animali, che possano parteciparvi: e che a

questi, o che ora ei sieno o che saranno, torni l'averci parte d'ogni altra cosa giovevolissimo. Or non opina egli ciascun di noi due, o Filebo, ad un dipresso così?

Filebo. Così, Socrate, certissimamente.

Socrate. E accetti tu, Protarco, questa sentenza che ti si dà a sostenere?

Protarco. Bene è necessità di accettarla: imperò che Filebo il bello ci si è omai stracco.

Socrate. E bisogna che di queste cose si diffinisca il vero per ogni modo?

Protarco. Che sì ch'ei bisogna.

II. Socrate. Su via, oltre a questo, facciam di convenire anche di ciò.

Protarco. Oh, di che?

Socrate. Che l'imprendimento di ciascun di noi sarà al presente di dimostrare una cotal condizione e disposizion d'animo, che sia potente di rendere a tutti gli uomini felice la vita; non è egli così?

Protarco. Così certo.

Socrate. Orbè, tale è per voi quella del godere, e per me invece quella del comprendere?

Protarco. Questo è.

III. Socrate. Ma che accadrebb'egli mai quando un'altra ce ne apparisse più efficace di queste due? non sarebb'egli, che s'ella paresse più affine al piacere, noi saremmo amendue soverchiati dalla vita che in sè l'avesse stabilmente [1], ma insieme la vita del piacere in su quella dell'intelligenza vantaggerebbesi?

Protarco. Sì.

Socrate. Ma s'ella in quel cambio paresse più affine alla intelligenza, l'intelligenza certo vincerebbe il piacere e questo riuscirebbe da meno. Affermate voi, che tai cose vadan consentite così, o come altrimenti?

Protarco. A me pare così.

Socrate. Ma e a Filebo che ne par'egli? Che ne dì tu?

Filebo. A me pare per fermo e parrà che il piacere vinca del tutto: quanto a te poi, o Protarco, tu te la vedrai tu medesimo.

Protarco. Avendo, o Filebo, rassegnato a noi il ragionamento, non avresti ad essere quind'innanzi padrone di consentire a Socrate o dissentirgli.

Filebo. Tu dì il vero: pure io me ne lavo le mani [5], e ne chiamo a testimonio la Dea stessa.

Protarco. Oh, anche noi ti avremmo potuto unitamente fare testimonianza, che tu abbi detto appunto quel che tu di: se non che, Socrate, adoperiamci pure di proseguire per ordine insino alla fine col beneplacito di Filebo; che se così non si può, faccia egli a posta sua.

Socrate. Ei ci si bisogna adoperare, facendosi già dalla Dea stessa la quale costui afferma ch'ella si dica sibben Venere, ma che il verissimo suo nome sia Voluttà [6].

Protarco. Dirittissimamente.

IV. Socrate. Ma la paura, o Protarco, ch'io ho circa a questi nomi degl'Iddii, è maggiore che se-

cond'uomo; anzi non ve n'ha altra che a pezza le si avvicini. Ed ora per certo Venere, a quel modo che le è caro, così io la chiamo: questo non però di meno io mi so, che il piacere è vario, e che, siccome dissi, bisogna, che facendoci da esso, si concepisca e consideri, qual natura egli si abbia. Imperò che, ad udirla senz'altro così, egli è alcun che di uno assolutamente: se non ch'egli per fermo assume forme svariate, e ad un certo modo l'una dall'altra diverse. Vedi in fatto; noi diciamo che goda l'intemperante, e goda ancora il temperante dello stesso suo essere temperante, e goda lo stolto, ricolmo di pazze opinioni e speranze, e goda infine ancor chi comprende della sua medesima comprensione. E chi mai dicendo cotai piaceri essere tra di loro consimili, non apparirebbe stolto a buon dritto?

Protarco. Gli è, o Socrate, perch'essi provengono da obbietti contrarii, ma non perch'essi sieno tra di loro contrarii: imperocchè, come mai il piacere esso stesso non sarebbe a sè stesso, al piacere, più che altro obbietto simigliantissimo?

Socrate. Oh, a questa stregua, mirabil uomo, colore sarà simigliantissimo a colore; almeno non differiranno punto per questa ragion medesima che il tutto sia il colore: ma pertanto tutti conosciamo che il nero oltre all'essere differente dal bianco, si truova di essergli ancora contrarissimo. E sì ancora ad uno stesso ragguaglio figura sarà simigliantissima a figura; se non che nel genere certamente tutte sono una, ma le parti di esso genere per av-

ventura talvolta si abbattono ad essere tra di loro contrarissime, e tal altra ad avere un indefinito numero di differenze. E molte altre cose noi troverem cosiffatte: ondechè tu non devi aver fede a questa opinione la quale fa uno tutti i più stremi contrarii. E temo davvero, non si avesse da noi a rinvenir di breve alcuni piaceri contrarii ad altri piaceri.

Protarco. Può essere: ma in che mai se ne svantaggerebbe quindi il nostro ragionamento?

Socrate. In ciò, che tu, direm noi, questi piaceri [7], che pur sono dissimili, addimandi con nome non proprio: imperò che tu di essere tutti beni i piaceri. Or certo non ti si move dubbio, che i piaceri non sieno piaceri, ma sì che sendo i più di essi cattivi, e trovandosene poi pure di buoni, secondo che affermiam noi, tu non pertanto tutti gli cognomini buoni, convenendo non però di meno, quando altri con ragione ti ci costringa, che essi sieno tra di loro dissimili. Or che identico è questo, il quale inerendo e nei cattivi e nei buoni piaceri, tu ad essi tutti attribuisci di esser bene?

Protarco. Come dì tu, Socrate? T'avvisi, che l'uomo, dopo aver posto che il bene sia il piacere, concederà, sosterrà poi che tu dica, che alcuni tra' piaceri sien buoni ed altri invece cattivi?

Socrate. Ma bene affermerai tu ch'essi sieno tra di loro dissimili, e taluni ancora contrarii.

Protarco. Non punto, in quanto sono piaceri.

Socrate. Ecco, o Protarco, noi vegniamo di nuo-

vo in su quel medesimo: ed in vero noi stiamo da capo per affermare, che piacere da piacere non differisca, e tutti essere simiglianti: e gli esempli pur ora detti non ci smovono punto del mondo, e noi ci sforzeremo e diremo quelle cose stesse, che gli uomini tra tutti abbiettissimi ed insieme inesperti nei ragionari.

PROTARCO. Or che cose di tu?

SOCRATE. Che se io imitandoti e repulsandoti ardisco dire, che il dissimigliantissimo è al dissimigliantissimo di qual s'è altra cosa più simigliante, io potrò bene affermarlo nello stesso modo che tu, e noi ci mostreremo sori più del dovere, ed il discorso, fuorviatosi, ci sfuggirà via. Sostiamolo adunque, e facciamlo ritornare sulle orme sue [8]; e forse che, rimessici onde prendemmo le mosse, ci converremo a un qualunque modo tra noi.

PROTARCO. A che modo? di su.

V. SOCRATE. Poni, o Protarco, ch'io fossi di nuovo dimandato da te.

PROTARCO. Or di che?

SOCRATE. E l'intelligenza e la cognizione e la mente, e quant'altro mai io posi già d'in sul principio per beni, quando io dimandai che mai il bene si fosse, non patiscono appunto di quel medesimo che il tuo discorso?

PROTARCO. Come?

SOCRATE. Tuttequante le cognizioni, e sì parranno di essere molte, e sì alcune di loro anco dissimili tra di sè: ora pognamo caso, che talune riuscis-

sero per alcun verso anco tra di loro contrarie, avrei io buon viso a discorrere al presente con teco, se messomi in sospetto di ciò asseverassi non esserci cognizione al mondo dissimile da cognizione, ed il nostro ragionamento andasse così a vuoto, come una favola, e noi la finissimo qui, e sopra una irragionevolezza ci salvassimo?

Protarco. Ma no [9]; oltre al salvarsi ei non se ne dee fare altro di ciò. Pertanto questo pareggiamento tra il mio discorso ed il tuo piacemi certo. V' abbia egli però molti piaceri e dissimiglievoli: molte cognizioni e differenti.

Socrate. Or dunque, Protarco, non occultando le diversità che nel mio bene e nel tuo si ritrovano, anzi, ponendole in mezzo, tentiamo, se esse esplorate [10] per alcun verso c' indicheranno, qual si debba dir bene tra il piacere e l'intelligenza ed un certo altro terzo obbietto. Imperò che ora certamente non è contenzione la nostra, perchè proprio le posizioni mie o le tue riescano vincitrici: anzi bisogna che da amendue noi unitamente si cooperi per il vero.

Protarco. Bisogna certo.

VI. Socrate. Questa proposizione adunque farem di porla viemeglio in sodo convenendone insieme.

Protarco. Oh, quale?

Socrate. Quella che dà briga agli uomini tutti o ch' ei sel vogliano, e talvolta anco a taluni che non sel vogliano.

Protarco. Di più chiaro.

Socrate. Oh, quella in cui ci abbattemmo pur ora, dico io: la quale per avventura è nata fatta di natura maravigliosa. Imperò che a dire che sieno uno i molti e molti l'uno, è mirabile senza fallo, e tale ch' ei tornerebbe agevole di muover contesa contro a chiunque ponesse qual s' è l' uno di essi due.

Protarco. Dì tu forse quando altri affermi di me, ch'io Protarco sia molti, io che pur son fatto uno da natura, e questi cotanti me dica anco tra di loro contrarii, ponendo che sia grande e picciolo, grave e leggiero uno identico uomo, e così di seguente in sine fine?

Socrate. Ecco, Protarco, che di quei miracoli circa all' uno ed al molti, tu ce ne hai detti taluni, certo divolgati di già; se non che, a dirtela schietta, ormai tutti si accordano, che ai siffatti non si debba neppure por bocca, imperò che opinano tutti essere queste puerili cose ed agevoli e pur troppo d'impedimento nei ragionari. Dappoi non è neppure da porci bocca, quand'altri, dopo diviso col discorso un obbietto nelle sue membra e così insieme nelle sue parti, riconvenga poi l' uomo, che gli abbia assentito, che tutta questa moltitudine torni appunto a quell' uno di prima, e gli rida in sul viso, perchè egli sia stato costretto a strafalciare accordando, e che l' uno sia molti ed infiniti e che i molti sian uno.

Protarco. Or tu, Socrate, quali altre maraviglie di tu, le quali, benchè non se ne sia ancor conve-

nuto, sono pur divolgate circa a questo subbietto medesimo?

Socrate. Le maraviglie sono, o figliuolo, quando altri non iscelga l'uno ch'ei pone tra le cose che nascono e poi periscono, secondo noi dicevamo testè: imperò che in tal caso e per un cosiffatto uno, come dicevamo pur ora, si è di già convenuto, ch'ei non è uopo di metterlo alla ripruova: ma quando altri invece imprenda di porre l'uno uomo in sè, e l'un bue in sè, ed il bello uno in sè, ed il bene uno in sè, allora sì veramente il molto occuparsi in queste o simiglianti unità, ad una col dividerle in parti, riesce a controversia.

Protarco. Oh, come?

Socrate. In prima certo si controverte, s'ei bisogni stimare ch'ei v'abbia siffatte unità, le quali davvero sieno e realmente: e dipoi in qual modo ciascuna di esse, tutto ch'ella, sendo sempre la medesima e non sostenendo nè generazione nè morte, perduri fermissimamente quell'una stessa ch'ella è, si debba ciò non ostante porre nei nascenti ed infiniti obbietti, disseminata e divenuta molti, o intera e disceverata da sè medesima: e quello che parrebbe d'ogni altra cosa più impossibile si è, che l'identico e l'uno si generi in un obbietto ad una ora ed in molti [11]. Queste sì veramente, o Protarco, e non quelle che tu dicevi, sarebbero cause di ogni difficoltà, ove si fosse circa a quest'uno e molti convenuto non bene, e di ogni speditezza, ove bene.

Protarco. Dunque, o Socrate, si richiede, che noi prima in questo per al presente ci travagliamo.

Socrate. Si richiede, almeno al dir mio.

Protarco. Oh, fa conto, che per noi tutti qui ti si conceda siffatte cose; e forse il meglio si è che tu non istuzzichi dimandando ora Filebo che si sta cheto.

Socrate. E sì sia. Or donde l'uomo si farà in questa molteplice ed onnimoda pugna delle dubitate e contese posizioni? Forse di qua?

Protarco. Donde?

Socrate. Noi per avventura affermiamo, che quest'uno e molti che identici coll'opera dei ragionamenti divengono, si travasino dappertutto in qual s'è cosa che detta siesi e sì ab antico e sì ora: e questo non mai cesserà, nè è pur or cominciato: anzi, per mio avviso, si è una cotal condizione dei ragionamenti non peritura e da non invecchiare giammai. E sempre quegli tra' giovani, che ne abbia assaporato dapprima, rallegratosene come dell'aver trovato un cotal tesoro di sapienza, è rapito dal diletto in entusiasmo, ed ogni ragionamento ventila volonteroso, ora complicando e commischiando tutto nell'uno, ora di nuovo esplicandolo e disceverandolo nelle parti, e gittando al disperato prima e massimamente sè stesso, e dipoi chi s'abbatte a stargli vicino, o che più giovine, o che più vecchio, o che suo coetaneo egli sia, non padre risparmiando e non madre, e non nissuno altro degli uditori, e per poco non che gli uomini, neppure gli altri ani-

mali: imperò che nissun barbaro risparmierebbe, solo che avesse ondechessia un interprete.

Protarco. Forse, o Socrate, non vedi tu la moltitudine nostra che siam tutti giovani, e non temi tu, non ti si dia sopra da noi di compagnia con Filebo, quando ne svillaneggi così? Ma pure, poichè intendiamo ciò che tu di, se fosseci alcun modo ed argomento di sbandire col suo beneplacito dal discorso un disturbo di questa fatta, e di ritrovare un'altra via più bella di questa, e tu ne voglia esser sollecito, e noi a potere ti seguiremo: imperò che non è poca cosa, o Socrate, il presente ragionamento.

Socrate. Non certo, o figliuoli, ad appellarvi alla guisa di Filebo, ei non v'ha nè avrebbevi mai via più bella di quella, onde io sono innamorato perennemente, se non ch'essa, dileguatamisi già spesse fiate dagli occhi, diserto m'ha fatto e dubbioso.

Protarco. Qual'essa è, dicasi pure.

Socrate. Tale che a manifestarla non è gran fatto difficile, ma ad usarne difficilissimo: imperò che quanti trovati mai v'ebbero di pertinenza dell'arte, tutti vennero a luce per essa: poni mente a quale io accenni.

Protarco. Dì pure.

VII. Socrate. Essa ch'è dono, per quanto almeno a me pare, largito agli uomini dagl'Iddii, per mezzo d'un cotal Prometeo ad una con un certo fuoco risplendentissimo, non so da qual luogo, venne gittata da essi quaggiù: e gli antichi per fer-

mo che migliori eran di noi, ed abitavano più accosto agli Dei, ci lasciarono tradizione, come le cose tutte onde si predica l'essere, constino dell'uno e del molti, ed abbiano in sè medesime connaturato fine ed infinità: ed abbisognare però, sendo le cose ordinate di questa guisa, che noi, dopo ammesso che sempre ei v' abbia di qualunque obbietto un' idea, ne facciamo l'inchiesta; imperò che ve la rinverremo senza dubbio inerente: e quando ci venga fatto di coglierla, dopo l'una investigare, se mai ce ne fossero, due, ed altramente tre, o alcun altro numero; e fare poi di nuovo alla stessa guisa per ciascuna di queste unità in esso obbietto contenute; insino a che l' uomo vegga non solo, che quell'uno primordiale sia nello stesso tempo ed uno e molti ed infiniti, ma sì ancora quanti egli sia: e non applicare l' idea dell'infinito alla moltitudine, prima che l' uomo abbia scorto tutto il numero di essa che tra l'infinito e l'uno tramezza: e pure allora, dopo traghettata per cotal modo ciascuna unità nell'infinito, lasciarla andare con Dio. Questo modo adunque d' investigare e di vicendevolmente apprendere ed insegnare ci trasmessero, secondo ch' io dissi, gl' Iddii: se non che ora i sapienti tra gli uomini fazionano l' uno a ventura, e più tostani ad un' ora e più lenti del convenevole, il molti, pur dopo l' uno, fanno ad un tratto infinito; e però loro sfuggono i medii, con soli i quali per soprappiù il conversar dialettico dal contendevole si distingue [12].

PROTARCO. Parte, o Socrate, ei mi pare a un modo d' intenderti, parte poi avrei avuto bisogno di udir più chiaro ciò che tu dì.

SOCRATE. Pure, o Protarco, nelle lettere è chiaro quello che dico io, e tu fa d' afferrarlo in esse; chè bene le apparasti fanciullo.

PROTARCO. Come?

SOCRATE. Una è certo la voce che va fuor via per la bocca, e pur essa sì in tutti come in ciascheduno è per contrario anco infinita di moltitudine.

PROTARCO. E perchè non sarebbe?

SOCRATE. Or certo non siamo noi ancora sapienti nè per l' una cosa nè per l' altra, nè perchè sappiamo l' infinito di essa nè perchè sappiam l'uno; ma sì a sapere quanta e quale essa sia, questo si che dottorerebbe ciascun di noi in grammatica.

PROTARCO. Verissimamente.

SOCRATE. E quello che fa altrui dotto in musica è il medesimo.

PROTARCO. Come?

SOCRATE. Certo, anche quanto è all' arte musica, la voce in essa è una per avventura.

PROTARCO. Come no?

SOCRATE. Or poniamone di due maniere: l'una grave e l'altra acuta, ed un' altra media per terza: o come altrimenti?

PROTARCO. Così.

SOCRATE. Ma non saresti per anco sapiente in musica a sapere pur questo, e non sapendolo, non vi varresti, a dirla schietta, nulla.

PROTARCO. Non certo.

SOCRATE. Ma sibben quando, o caro, tu avessi appreso quanti sien di numero gl' intervalli della voce e quali sì per il rispetto dell' acutezza, e sì della gravità; ed insieme i termini degl' intervalli, e gli accordi tutti, quanti mai da essi germogliano. Ai quali accordi avendo risguardo gli antichi, a noi seguaci loro lasciarono di addimandarle armonie: ed altre siffatte modificazioni, le quali invece nei movimenti del corpo divengono esistenti, siccome quelle che vanno per via aritmetica misurate, si debbono, a detta loro, ritmi e misure invece soprannomare, ed aver ben in mente ad un' ora ch'ei bisogni circa ad ogni uno e molti considerare in una medesima guisa. Imperò che quando tu afferri queste cose per cotal modo allora tu divieni sapiente, e quando comprendi un qualunque altro obbietto per lo stesso verso considerandolo, pur così ne diventi capace. Ma il difetto di fine nella moltitudine dell' individue unità, ed in quella di ciascuna di esse fa che in te difetti l' intelligenza, e che tu nè spettabile sii nè di conto, come quegli che non hai mai occhio a conto veruno in qualunque numero siasi [13].

PROTARCO. In bellissima guisa, o Filebo, e' mi pare a me, che Socrate le presenti cose abbia dette.

FILEBO. E a me pare appunto il medesimo: ma perchè mai ci si è ora sciorinato questo ragionamento ed a che fine?

Socrate. A buon dritto per vero Filebo ci ha fatto questa dimanda, o Protarco.

Protarco. Così è al tutto: e però fa tu di rispondergli.

Socrate. Farò, dopo continuatomi ancora un pochino in su questo medesimo: imperò che come se altri prende in considerazione una qualsisia unità, diciam noi che bisogni ch' ei non guardi di subito a natura di infinito, ma sì prima ad alcun numero, e così per contrario, quando altri sia costretto di appigliarsi d' in sul principio all' infinito, bisogna che non vada col pensiero di subito all' uno, ma sì prima ad alcun numero, contentivò sempre d' una moltitudine determinata, e metta capo alla fin fine nell' uno [14]. E di bel nuovo facciamoci colle lettere capaci di quello che ora vien detto.

Protarco. Oh, come?

Socrate. Poich' ebbe compreso essere la voce infinita o un Dio che si fosse ovvero un uomo divino, secondo corre fama, la qual narra, che Teut in Egitto fosse stato appunto colui, il quale prima d' ogni altro comprese essere le vocali in quell' infinito non una, ma più: ed altre lettere trovarvisi partecipi non certo di voce, ma sibbene d' una cotal guisa di suono, ed esse ancora andare dinumerate: e in terzo luogo infine distinse quella ragion di lettere appunto le quali ora vengon dette mute da noi. E dopo di ciò una per una disceverava queste lettere mute e difettanti di suono, e faceva del modo medesimo per le vocali, e le lettere

mediane, insino a che, afferrato il numero di esse tutte, diede a ciascuna in particolare ed a tutte in comune la denominazione di elemento. Scorgendo di poi, che ciascuno di noi non ne avrebbe mai apparato sol uno per sè, senza apparare gli altri tutti ad un tempo, pensatosi ancora che questo legame tra di loro si fosse uno, e tuttiquanti gli unificasse, profferì il nome di arte grammatica, designandola unica soprastante di essi [15].

FILEBO. Questo, o Protarco, io lo compresi, almeno comparativamente, con molta maggiore chiarezza: ma pure ei mi manca sempre il medesimo nel discorso, ed ora così ben come prima.

SOCRATE. Come ciò faccia al nostro proposito forse?

FILEBO. Sì: appunto questo è che noi cerchiamo da gran tempo ed io e Protarco.

SOCRATE. Affè, voi ci siete già sopra, e pur lo cercate, come tu dì, da gran tempo.

FILEBO. Come?

VIII. SOCRATE. Non era egli forse insin dal principio il nostro ragionamento intorno a quale debbasi tra la intelligenza ed il piacere trascegliere?

FILEBO. E come no?

SOCRATE. E noi diciam pure di certo che uno siesi ciascuno di essi due.

FILEBO. Al tutto così.

SOCRATE. Adunque il preceduto ragionamento richiede questo medesimo da noi: come cioè ciascuno di essi sia uno e molti ad un'ora; e per che

modo non diviene ad un tratto infiniti, anzi ha in sè un numero determinato prima del divenire infiniti?

PROTARCO. Certo, o Filebo, in non ispregevole quistione ci ha Socrate, con lunga circuizione aggirandoci, non so per qual modo, gittati: e però vedi tu chi di noi debba rispondere alla dimanda. Forse è di già ridicolo, che io, il quale tengo il discorso da te, e che ad ogni patto avrei tenuto il piè fermo, ora poi di bel nuovo, per lo non potere rispondere alla dimanda, te lo riaccomandi: ma mi avviso, che sarebbe di molto più ridicolo, se risponder non potessimo nè l'un nè l'altro dei due. Or vedi tu qual partito debbasi prendere: imperò che ei mi pare che Socrate ci richieda s' ei v'abbia oppur no specie di piacere, e quante sieno e quali, ed intorno alla intelligenza del medesimo, ed allo stesso modo.

SOCRATE. Dici verissimo, o figliuolo di Callia; imperò che ove non si potesse per noi adoperare in tal modo, sì circa ad ogni uno, e ad ogni simile ed identico, e sì circa al contrario di loro, nella guisa che il precedente discorso ne indicò, niuno di noi sarebbe giammai da nulla in cosa del mondo.

PROTARCO. Così per avventura, o Socrate, pare che stia. Ed in verità bello è al savio di conoscere tutte cose, ma ei pare che in ordine segua, il non essere a sè inconsapevole di sè medesimo. Ora perchè al presente mi sia venuto detto cotesto, tel dirò io. Tu, Socrate, a noi tutti concedesti questa conversazione, e però te medesimo, a fine di sceve-

rare, quale sia l' ottimo tra gli umani possedimenti. Imperò che avendo detto Filebo tale essere il piacere e la dilettazione ed il gaudio, e quant' altro v' ha di consimile, tu a questo contradicesti, che tali non sono coteste cose, ma sibben quelle le quali facciamo dirittamente a spesso rammentarcele di buon grado, affinchè, riposte nella memoria, delle une e dell' altre sia fatto lo sperimento. Adunque, com' ei si pare, tu dì che mente, cognizione, comprensione, arte e quant'altro v'ha loro di affine, sieno tal bene che di buon dritto miglior del piacere dimanderebbesi, e che queste e non quelli faccia uopo di conseguire. [15] Ora dette in contradizione l'una e l' altra di queste due sentenze, noi per ischerzo ti minacciammo, che non ti avremmo lasciato ritornare a casa, se prima non si fosse veduto alcun termine sufficiente alla diffinizione di queste sentenze; e tu t' accordasti, e ci concedesti a cotal fine te stesso. Or noi diciamo, siccome i fanciulli, che il ben donato non si può ritorre: cessa però di opporti per questo modo alle cose che ora si dicon da noi.

Socrate. Qual modo dì tu?

Protarco. Questo di gittarci al disperato, e di dimandarci di cose onde non potremmo darti risposta bastevole per al presente. Ch' ei non ci avessimo a credere, che il fine della disputa si debba essere di chiuderci la bocca a noi tutti: anzi, ove a noi riesca impossibile di risponderti, e tu devi risponder tu; imperò che ce n' hai fatta fede. Deliberati

tu stesso di questo ; s' ei ti faccia uopo di distinguere le specie del piacere e della cognizione, o se invece si debba lasciarle stare, quando tu fossi sufficiente e volessi a un qualunque altro modo chiarire le cose che da noi ora ti si contendono.

Socrate. Non mi è dunque da aspettare nulla di pauroso per me, atteso la forma delle tue parole. Imperò che quel « se volessi » detto che sia, toglie via in qual s' è cosa ogni paura: oltre di ciò ei mi pare per soprappiù, che un Dio ci ha fatto venire a memoria talune cose!

Protarco. Or come, e che cose?

IX. Socrate. Ora mi viene in mente d' aver una volta o in sogno o anco in veglia udito, già è buon tratto, dire intorno al piacere ed all' intelligenza, come nessuno dei due si fosse il bene, ma sì alcuno altro terzo obbietto diverso da essi, ma migliore di amendue. Tuttochè ove questo si mostri ora con evidenza, il piacere è disperato della vittoria, imperò che il bene a questo ragguaglio non potrebbe più essere una cosa stessa con lui: non è così?

Protarco. Così.

Socrate. Ma insieme non avremo altro bisogno di spender parole alla partizione delle specie del piacere, secondo m' avviso io: e nel proseguir poi si mostrerà vie più chiaramente.

Protarco. Poichè hai parlato benissimo, termina pure alla stessa guisa.

Socrate. Talune altre minuzie facciam dunque di convenirle dapprima.

*

Protarco. Quali ?

Socrate. La condizione del bene è necessità che sia di perfetto o d'imperfetto ?

Protarco. Certo, Socrate, di perfettissimo tra tutte cose.

Socrate. Che poi ? Dee egli essere sufficiente il bene ?

Protarco. E come no? anzi soverchiare di questo qualunque altro obbietto.

Socrate. Pur cotesto, siccome m'avviso io, si è necessarissimo a dire di lui, che ogni ente cognoscitivo cioè ne va a caccia e lo appetisce [14] volendo prenderlo ed acquistare a sè, e non ha punto pensiero di altro, se non di quello che con effetto di bene si compie.

Protarco. E' non ci si può contraddire.

X. Socrate. Or via, considerisi per noi la vita del piacere e quella della intelligenza, separatamente considerandole.

Protarco. Oh, come hai tu detto?

Socrate. Così: nè nella vita del piacere non si truovi punto intelligenza, nè in quella della intelligenza piacere. Imperò ch' ei fa uopo che se l' uno di essi è il bene, ch' ei non abbia nissun bisogno di nulla: e quello che bisognoso ne appare, qual ch' egli sia, non è più quind' innanzi realmente il bene per noi.

Protarco. E come sarebbe ?

Socrate. Sicchè ne farem noi la pruova sperimentandolo in te ?

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. Rispondi su.

Protarco. E tu parla.

Socrate. Torresti tu, Protarco, di vivere tutta la vita godendo dei massimi tra' piaceri?

Protarco. E perchè no?

Socrate. Or non t' avviseresti tu forse di aver bisogno di altro, quando tu abbia questo compiutamente?

Protarco. In nessun modo.

Socrate. Or vedi: il comprendere e lo intendere, ed il ragionare a un bisogno, e tutte quante le virtù sorelle non ti farebbe punto neppur mestieri di salutarle? [16]

Protarco. E perchè? avendo in mano il godere, io avrei per avventura tutto io.

Socrate. Sicchè a viver così, tu godresti per tutta la vita dei massimi tra' piaceri?

Protarco. Perchè no?

Socrate. Ma certo non avendo mente nè memoria nè cognizione nè vera opinione, egli è necessario senza fallo che tu ignori innanzi tratto cotesto medesimo, se cioè tu goda o non goda, come vuoto che tu se' d' ogni sapere.

Protarco. Necessario.

Socrate. E non avendo alla stessa guisa memoria è necessità certamente, che non ti ricordi di aver goduto una volta, e non ti duri nissuna memoria, per lieve che siesi, del piacere che ti s'avviene al presente, e che non avendo vera opinione, tu non

opini di godere, godendo, e che, sendo privo di discorso, tu non sii neppure sufficiente di discorrer con teco, a che modo potrai godere per l'avvenire, e che tu meni così vita non certo da uomo, ma da polmone [17], e da qual s'è altro animal marino, che nel nicchio porti l'anima chiusa. È egli così, o la si può intendere altramente?

PROTARCO. E come altramente?

SOCRATE. Or è egli da eleggerla una vita di questa fatta?

PROTARCO. Questo tuo ragionamento, Socrate, mi ha ora chiuso al tutto la bocca.

SOCRATE. Non ci perdiam però d'animo: anzi per rovescio facciam di vedere alla sua volta la vita della mente.

PROTARCO. Qual vita dì tu?

SOCRATE. Se alcun di noi togliessesi in quel cambio di vivere possedendo tutta l'intelligenza e la mente e la cognizione e tutta la memoria del mondo, ma senza partecipare nè punto nè poco a piacere nè a dolore, anzi essendo onninamente impassibile a tutte le affezioni siffatte.

PROTARCO. L'una nè l'altra di coteste ragioni di vita nè a me certo, o Socrate, nè ad altri, secondo che m'avviso io, si parrebbe mai eligibile.

SOCRATE. Or che ti parrà poi, o Protarco, dell'una e l'altra congiuntamente fatte insieme comunicare colla commistione di amendue?

PROTARCO. Del piacere dì tu, e della mente ed intelligenza?

Socrate. Appunto così: la simil vita dico io.

Protarco. Ogni uomo, e quel ch'è più, non l'un sì, l'altro no, si sceglierà innanzi cotesta che qual s'è l'una di quelle altre ragioni di vita.

Socrate. Ed intendiam noi quello che ora dalle presenti parole ci avvien di concludere?

Protarco. Al tutto sì; ch' ei furon proposte tre ragioni di vita: e delle due nissuna parve sufficiente nè eligibile a nissun uomo od animale del mondo.

Socrate. Or non è egli forse chiaro di già, che nissuna di esse avea il bene con seco? imperò che così sarebbe stata sufficiente e perfetta ed eligibile alle piante tutte ed animali, ai quali possibil fosse tornato di trarre sempre in cotal guisa la vita. E se qualcuno di noi si eleggeva altro fuori del giro di ciò che è eligibile veracemente, ei sel toglieva di mal suo grado o per ignoranza, ovvero per alcuna non avventurosa necessità.

Protarco. Mostra almeno che così vadan coteste cose.

XI. Socrate. Or dunque, che la Dea di Filebo non si debba pensare una cosa stessa col bene, ei mi pare di averlo discorso a bastanza.

Filebo. Ma nè la tua mente si è, o Socrate, il bene: anzi ella avrà per alcun verso le medesime riprensioni.

Socrate. Forse che la mia sì, o Filebo; ma non m' avviso però che le abbia la mente vera ad un tempo e divina; altro per avventura è il caso suo. Ed ora per certo io non sono più per contendere

per la vittoria della mente in rispetto alla vita comune: ma circa ai secondi premii ei si dee sibben vedere e considerare qual partito si ha a prender da noi. Imperò che forse di questa vita comune potrebbe l'un di noi accagionare la mente e l'altro il piacere: e così certo nissuno di essi sarebbe il bene, ma altri potrebbe forse stimare che l'un di essi, qual s'è, ne sia pure cagione. Ora qui ancora più risolutamente io dibatterei contro a Filebo, che in questa vita meschiata, checchè siesi quello che informandola, la renda eligibile e buona, a questo per certo non il piacere ma sibben la mente è più affine e consimile. E, a starsene a quel, ch' io dico, ei non potrebbesi giammai dire con verità, che il piacere partecipi dei primi premii nè dei secondi; anzi egli è ancora più discosto dai terzi, se pur si richiede, che ora voi abbiate punto fede alla mia mente.

Protarco. Ma, Socrate, ei mi pare per fermo, che il piacere ti sia caduto dinanzi, quasi ferito dai presenti tuoi ragionari: imperò ch' egli ha combattuto per la vittoria, ed eccol prostrato. Dove della mente, per quanto appare, si ha a dire che prudentemente ella non avesse aspirato alla vittoria, chè altrimenti avrebbe patito il medesimo. Or poi il piacere, a vedersi privato pur dei secondi premii, n' avrebbe proprio uno sfregio agli occhi dei suoi amatori: sendo che non parrebbe più loro di pari bellezza.

Socrate. Or dunque non è egli meglio a lasciarnelo andare con Dio, e a non addolorarlo col met-

terlo ad una ripruova diligentissima più che si può, e riconvincerlo?

Protarco. O Socrate, tu dai in nonnulla.

Socrate. Forse perchè io dissi un impossibile, addolorare il piacere?

Protarco. Non solo per questo, ma sì ancora perchè non sai che niuno di noi ti lascerà, se tu prima non abbi ragionato di cotesto a compimento.

Socrate. Poffare Dio, o Protarco, ch'egli è ben abbondevole la materia che ne rimane; ed ora non gran fatto agevole in vero. Avvegna ch' ei paia che abbisogni già di altro argomento chi muove per i secondi premii in favor della mente, ch' egli abbia quasi saette diverse da quelle adoperate sinora nelle dispute che precederono: [18] e forse che di alcune si potrà ancora far uso. Deesi dunque?

Protarco. E come no?

XII. Socrate. Adoperiamci pure di andare ben cauti nello stabilirne il principio.

Protarco. Qual principio dì tu?

Socrate. Gli enti tutti che nell' universo si ritruovano, si distribuiscan per noi in due parti, o meglio, s' ei piaceti, in tre.

Protarco. Per rispetto a che, di grazia?

Socrate. Facciam di assumere alcune cose dai discorsi di poco fa.

Protarco. Che cose?

Socrate. Noi dicevamo dovechessia, che l' Iddio abbia tra gli enti mostrato l' uno infinito e l' altro fine. [19]

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. Questi adunque poniamo per due di quei generi [20]; ed il terzo per alcun che commischiato di amendue. Ma, m' avviso, son ben ridicolo io, quando distinguo ed annovero per ispecie.

Protarco. Che dì tu, uom da bene?

Socrate. Ei mi parrebbe d' aver bisogno inoltre d' un quarto genere?

Protarco. Dì quale?

Socrate. Pon mente alla causa della commistion vicendevole di questi generi, ed aggiugnimi questo per quarto ai tre di prima.

Protarco. Or non bisognerà egli forse un cotal quinto genere che sia abile di farne il separamento?

Socrate. Forse che sì, ma non per ora, m' avviso io; ove poi punto mi bisognasse, tu peravventura perdonerai, ch' io vada in traccia d' un quinto? [21]

Protarco. Perchè no?

Socrate. Innanzi tratto adunque, disceverati da quei quattro generi tre, tentiamo in su due di questi, avendone noi scorto ciascuno in molti scisso e diviso, d' intendere, dopo raccoltili di nuovo in uno, per qual mai modo ciascun di essi sia uno e molti nel tempo stesso.

Protarco. Se tu vie più chiaro me ne parlassi, forse che ti asseguirei io.

Socrate. Orbè, per le due specie che io propongo, intendo appunto quelle di poco fa, l' infinito

vo' dire ed il finito. Ora che l' infinito per un verso sia molti, io farò pruova d' esporlo : il finito poi che ci aspetti.

PROTARCO. E' non si muove.

SOCRATE. Porrai ben mente ora; imperò che malagevole e pien di contesa è quello ch' io t' invito a considerare: tu non però di meno consideralo. E vedi in prima circa al più caldo e più freddo, se potessi tu mai pensarvi un qualche fine, o se invece il più e meno che questi generi informa, non permetterebbe giammai che un termine venga per insino a che esso gl' informa; imperò che, venuto il termine, ei si terminerebbono ancor essi.

PROTARCO. Dici verissimo.

SOCRATE. Ma sempre invece, diciam noi, che nel più caldo e più freddo il più e meno incrisce.

PROTARCO. Certo sì.

SOCRATE. Sempre dunque il ragionamento ci mostra che questi più e meno non abbian termine; e sendo poi così interminati, ei tornano senza fallo in tutto e per tutto infiniti.

PROTARCO. Intentamente, o Socrate, io ti sieguo, ed egli è pur troppo così. [22]

SOCRATE. Per fermo, o caro Protarco, che tu mi hai bene inteso, e ridotto a memoria, che cotesto *intentamente*, il quale hai tu ora profferito, si abbia ad una col rimessamente la stessa potenza del più e meno: imperò che dove l' intento ed il rimesso incriscono, non permettono che v' abbia un quanto determinato; anzi producendovi sempre in ciascuna

loro operazione maggiore o minore intensità di quel che prima era, l'assai ed il poco vi attuano, ma tolgon via di mezzo la quantità. Imperò che ove non togliessero la quantità, il che si diceva testè, e permettessero che sì essa e sì la giusta misura si generassero nel posto del più e meno e dell' intento e rimesso, questi dal proprio luogo, nel quale ineriscono, si fuggirebbono via. Avvegna che dopo preso la quantità, ei non sarebbevi quind' innanzi il più caldo nè il più freddo : sendo che il più caldo, siccome ancora il più freddo, procedono sempre e non perdurano del modo stesso : laddove la quantità sta pur ferma ed ha cessato di progredire. Però, a volere stare a questo ragionamento, il più caldo ad una col suo contrario sarebbero amendue infiniti. [23]

Protarco. Ei pare almeno così; chè sono, e tu 'l dicevi, non agevoli ad afferrare coteste cose: imperò a tornarvi suso più volte, forse ei chiarirebbesi infine, che l'interrogante e l' interrogato si accordano compiutamente.

Socrate. Ma certo tu dì bene, ed egli è a sforzarsi di far così. Vedi ora però, se noi ammetteremo cotesto a contrassegno della natura dell' infinito, per non riuscir troppo lunghi discorrendola per intero.

Protarco. Qual contrassegno dì tu ?

Socrate. Dico, che quante cose ci paiano divenire più e meno, ed ammettere l' intento ed il rimesso, ed il troppo, e tutti gli altri siffatti attri-

buti, ci bisogni riporle tutte nel genere dell' infinito, come in lor unità, a seconda del ragionamento di prima che dicevamo, che dopo radunato quanto v' avea di diviso e di scisso, si dovesse a nostro potere contrassegnarlo di sola un' idea, se ben ti ricorda.

Protarco. Mi ricorda.

Socrate. Dunque le cose che non ammettono cotesti attributi, anzi ammettono tutti i loro contrarii, come a dire in prima l' uguale e l' ugualità, e poi, dopo l' uguale, il doppio, e tutto che sia numero per rispetto a numero o misura per rispetto a misura, bene ci parrebbe di adoperare annoverandole tuttequante alla natura del finito: o come altrimenti dì tu?

Protarco. Benissimo, o Socrate, senza fallo.

XIII. Socrate. E sì sia: ma il terzo genere che viene dalla mistione di amendue cotesti, qual' idea diremo che abbia?

Protarco. Oh, tu mel dirai tu medesimo, m' avviso io.

Socrate. Anzi un Dio tel dirà, se pure alle mie preghiere porge orecchio alcun degli Dii.

Protarco. Prega dunque e contempla.

Socrate. Io contemplo: ed ei parmi, che alcuno di essi ci sia divenuto amico pur ora.

Protarco. Come dì tu cotesto, e qual argomento ci hai tu?

Socrate. Dirottelo senza dubbio: ma tu fa di tener dietro al mio ragionamento.

Protarco. Dì pure.

Socrate. Noi senza fallo facevamo or' ora parola di alcun che di più caldo e di più freddo: n'è vero?

Protarco. Sì.

Socrate. Su, arrogi loro il più arido e più umido, e l'assai ed il poco, ed il più veloce e più lento, ed il più grande e più piccolo, e quanti altri attributi per lo innanzi radunammo nella unità della natura che ammette il più e meno.

Protarco. Di quella dell'infinito dì tu?

Socrate. Appunto: or dopo di ciò commischia con essa di bel nuovo la generazion del finito.

Protarco. Quale?

Socrate. Quella generazion del finito, la quale tuttochè ci sarebbe testè bisognato di raccogliere sotto un'unità del modo stesso che radunammo quella dell'infinito, non però di meno non la raccogliemmo. Se non che forse, a raccoglierla ora, e' tornerà ad un medesimo: e raccolti l'infinito ed il finito, anco l'idea della mistione ci verrà chiara. [24]

Protarco. Qual generazione, e come dì tu?

Socrate. Quella dell' uguale e del duplicato, e di quant' altro mai impedisce che i contrarii l' uno all' altro variamente si riferiscano, ed introducendo il numero in essi, commisurati gli rende e concordi.

Protarco. Intendo: tu certo, mescolando l'infinito ed il finito, mi sembri significare, che ciascun di essi ad alcune generazioni soggetto sia. [25]

Socrate. E bene ei ti sembra.

Protarco. Prosiegui dunque.

Socrate. Or nelle malattie non genera egli forse complessione di sanità la retta comunanza di questi due?

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. E nell' acuto e nel grave e nel veloce e nel lento, che sono infiniti, quando questa medesima vi s' ingenera, non suole ella effettuarvi il fine, e ad un' ora tutta la musica perfettissimamente constituire?

Protarco. Molto bene per certo.

Socrate. Ed ancora quando nelle gelate e nei calori introdotta si sia, non usa ella di togliere il più che troppo e lo infinito, e misura e commisura [26] effettuarvi in un medesimo tratto?

Protarco. Che dubbio?

Socrate. Sicchè le stagioni e quant' altre mai ci ha cose belle, quindi soglion venire, dall' essere cioè gl' infiniti ed i finiti commischiati?

Protarco. E come no?

Socrate. Ed altre innumerevoli cose io per certo intralascio di dire, come si sono bellezza e forza, compagne di sanità, ed ancora altre moltissime ed oltremodo belle qualità che negli animi si ritruovano. Imperò che quella stessa tua Dea, o bel Filebo, avendo scorta la licenza e tuttaquanta la malvagità degli uomini tutti, e niun termine esservi ai dilettamenti ed alle satisfazioni, impose loro legge ed ordine, i quali termine hanno: e però dove tu dicevi, ch' ella il termine stremi ed uccida, io dico in quello scambio, ch' ella lo abbia

salvato. [27] Ma a te poi, o Protarco, che ten' par egli?

PROTARCO. Quanto a me, Socrate, troppo mi va ad animo.

SOCRATE. Or dunque, questi tre generi io gli ho già detti, se tu comprendi.

PROTARCO. Ma m' avviso d' intendere io: imperò ch' ei mi par che tu dica negli enti l' un genere essere l' infinito, l' altro poi e secondo il finito: ma quanto al terzo in vero non ritengo gran fatto quello ei si voglia significare.

SOCRATE. E questo, mirabil uomo, si è perchè ti sbalordì la moltitudine delle generazioni del terzo. Eppure anche l' infinito porgeva molti generi senza fallo, ma non però di meno sotto il suggello del genere del più e del suo contrario, apparve uno.

PROTARCO. Vero.

SOCRATE. Ed il fine per certo nè in molti generi era ripartito, nè noi punto pretendevamo, ch' egli non fosse uno di sua natura. [28]

PROTARCO. E come l' avremmo preteso?

SOCRATE. In nessun modo. Ma dunque afferma, che io per il terzo genere nel quale raduno tutto il generato dall' infinito e dal finito, intenda la generazione all' essere, secondo le misure recate ad atto per mezzo del fine.

PROTARCO. Intesi.

XIV. SOCRATE. Se non che oltre di questi tre noi dicevamo allora, che pur un quarto genere sia a considerare. La considerazione è in comune: e pe-

rò vedi s' ei ti par necessario, che tutto ciò che si genera per alcuna causa si generi?

PROTARCO. A me sì: imperò che senza di questo come genererebbesi egli?

SOCRATE. Or la natura dell' efficiente si differenzia ella dalla causa di altro che di nome? e l' efficiente e la causa non potrebbero venir detti uno dirittamente?

PROTARCO. Dirittamente.

SOCRATE. Ed ancor ciò che si fa e ciò che si genera, niente altro che di nome, come nell' esempio di or ora, noi gli troverem differire: o come altrimenti?

PROTARCO. Pur così.

SOCRATE. E l' efficiente non precede forse sempre di sua natura, e l' effetto, in quel che si genera, non lo seguita egli?

PROTARCO. Certo sì.

SOCRATE. Diversi adunque sono e non identici la causa, e ciò che nella generazione serve alla causa?

PROTARCO. Diversi.

SOCRATE. Sicchè ciò che si genera, e le fonti di ogni generazione ci dieder dunque tre generi?

PROTARCO. Troppo ben sì.

SOCRATE. Or facciam di dire quarto l' artefice di tutto ciò, la causa, vo' dire, sendosi ella di già bastevolmente chiarita per diversa da quei tre.

PROTARCO. Diciamlo pure.

SOCRATE. Pertanto, disceverati così quattro gene-

ri, bene sta, per rammentarci di ciascheduno, che si annoverino tutti per ordine.

Protarco. Perchè no?

Socrate. Primo adunque io dico l'infinito, secondo il fine, terzo l'essere generato e risultante dalla mistione di essi; e a dire quarto la causa della mistione e della generazione, forse che errerei punto io?

Protarco. E come erreresti?

XV. Socrate. Su via, di che ci rimane a discorrere dopo di ciò? e qual' era l'intenzion nostra, che siam però giunti qui? non era ella questa, che noi cercavamo se i secondi premii si fossero per il piacere o per l'intelligenza; non era così?

Protarco. Così appunto.

Socrate. Ed ora, che abbiamo così queste cose disceverate, non ci verrà egli forse compiuto meglio il giudizio sì intorno ai primi e sì intorno a' secondi premii, circa ai quali noi contendemmo già d'in sul principio?

Protarco. Meglio forse.

Socrate. Or suso, ponemmo noi certo per vincitrice la vita mescolata del piacere e della intelligenza: era egli così?

Protarco. Era.

Socrate. Or dunque noi peravventura veggiamo, chente [20] sia questa vita e di qual genere?

Protarco. E come no?

Socrate. E la direm senza fallo parte del terzo genere, m'avviso io; sendo che ella non è mesco-

lata di due infiniti qualunque, ma sibbene di tutti quanti gl' infiniti collegati insieme dal fine; [30] di modo che dirittamente questa vita riportatrice della vittoria dovrebb'essere parte di un cotal genere.

PROTARCO. Dirittissimamente per certo.

SOCRATE. E sì sia: che è poi, Filebo, della tua vita piacevole, ed immista? in quale tra gli anzidetti generi allogata, andrebbe bene allogata? Rispondimi a questo modo, prima di dichiararti.

FILEBO. Dì pure.

SOCRATE. Il piacere e il dolore hanno fine, o sono di quelle cose che ammettono il più e meno?

FILEBO. Sì, Socrate, appunto di quelle che ammettono il più: imperò che il piacere non sarebbe il sommo bene, s'ei non si trovasse di sua natura infinito sì nella moltitudine, e sì nell' augumento.

SOCRATE. Nè il dolore, o Filebo, sarebbe senza di questo il sommo male: di guisa ch'ei ci fa d'uopo considerare alcun che di diverso dall' infinito, che porga ai piaceri alcuna parte di bene. Or via, il piacere ti si annoveri pure tra gl' infiniti: ma la intelligenza e la cognizione e la mente, in qual genere allogandole, non faremmo, o Protarco, e Filebo, opera empia. Imperò ch' ei non mi pare picciol pericolo a sapere oppur no imberciare nel segno della presente dimanda.

FILEBO. Gli è, o Socrate, che tu meni vampo del tuo Dio [31].

SOCRATE. E tu, caro, della tua Dea: comechessia

*

alla dimanda si ha pure a risponder da noi.

Protarco. Socrate dice il giusto, o Filebo; e gli si dee obbedire.

Filebo. Or, Protarco, non togliesti di parlar tu per me?

Protarco. Certo sì: pure io non mi so che mi dire, ed ho bisogno, che tu, Socrate, ci faccia da guida, affine ch' ei non c' incolga, col prendere abbaglio circa ai fatti del nostro competitore, di proffferire alcuna cosa di assurdo.

Socrate. Ti si dee obbedire, o Protarco; imperò che non ingiugni nulla di malagevole. Ma davvero, menando vampo così per gioco, siccome disse Filebo, hotti io messo in iscompiglio col dimandare a qual genere l' intelletto e la cognizione si appartengono?

Protarco. Davverissimo, Socrate.

Socrate. Ma gli è pur facile; imperò che i sapienti, menando davvero vampo di sè medesimi, s' accordano in questo, che l' intelletto del cielo e della terra sia re; e forse ch' ei dicon bene: pure s'ei ti piace, facciamo alquanto più per le lunghe la disamina di questo genere.

Protarco. Dì, come a te piace, nè tener, Socrate, punto ragione della lunghezza; che non ne verrai in ira però.

XVI. Socrate. Ben hai detto; cominciamo dunque di nuovo a dimandare ad un dipresso così.

Protarco. Come?

Socrate. Affermeremmo noi, o Protarco, che del-

le cose tutte e di questo che universo dimandiamo, una sragionevole e temeraria potenza ed il caso abbia la cura, o che per contrario, siccome dissero i notri predecessori, un qualunque intelletto ed una qualunque sapienza, mirabile coordinatrice, lo amministri?

Protarco. Non già quello, o Socrate maraviglioso: a dire come hai tu detto testè, empio mi pare che sia. Ad affermare sibbene, che l'intelletto esse cose disponga, dello spettacolo del mondo e del sole, e della luna e dell'orbita tutta si è degno: e di ciò io non parlerei nè opinerei mai altrimenti.

Socrate. Sicchè tu vuoi, che anche da noi si sostenga un punto convenuto tra i nostri predecessori, che, ciò è a dire, queste cose stien così: e ci sia avviso ad un'ora, ch'e' non si debba solo da noi ricantare senza pericolo le altrui parole, ma pericolare ancora di compagnia, e partecipare del vituperio ove un uomo perfidioso ci affermasse, che queste cose non così, ma senza nissun ordine vadano?

Protarco. E come nol vorrei io?

Socrate. Su via, risguarda ora il seguito del nostro ragionamento.

Protarco. Dì pure.

Socrate. Quanto alla natura dei corpi di tutti gli animali, noi dentro della loro complessione sì fuoco e sì acqua e sì aria discuovriamo e sì anco terra alfine, come dicono gli sbattuti dalla tempesta [32].

PROTARCO. Pur troppo: chè veramente noi ne siamo ora sbattuti per le stretture di questi ragionamenti.

SOCRATE. Or suso, circa a ciascuno di essi elementi, come quaggiù si ritruova, apprendi una cotal cosa.

PROTARCO. Quale?

SOCRATE. Che ciascuno di essi si truovi quaggiù in poca e vil quantità, e punto sincero non sia, e non abbia forza condegna alla propria natura: e quando abbi appreso questo nell' uno di essi, e tu pensa di tutti il medesimo. Per mo' d' esempio, ei v' ha dovechessia fuoco quaggiù, ed ei ve n' ha pure nell' universo.

PROTARCO. Perchè no?

SOCRATE. Or il fuoco di quaggiù non è egli poca cosa e debole e vile, dove quello dell' universo è sì per moltitudine, e sì per bellezza, e sì per il raunamento della potenza tutta, che gli s' addice, maraviglioso?

PROTARCO. Troppo è ben vero ciò che tu dì.

SOCRATE. Or che? il fuoco dell' universo nudriscesi egli e si genera e si origina da questo fuoco di quaggiù, o per contrario, il fuoco mio ed il tuo e degli altri animali, ha da quello tutte coteste cose?

PROTARCO. Tu dì tal cosa, che non le si richiede risposta.

SOCRATE. Dirittamente. Or tu dirai certo il medesimo, m' avviso io, circa alla terra che è negli animali di quaggiù, e circa a quella che nell' universo si ritruova, e di quanti altri elementi ti diman-

dai poco fa, tu medesimamente risponderai.

PROTARCO. E chi mai rispondendo altramente, potrebbe mai parer sano di cervello?

SOCRATE. Nissun ch' io creda: ma non mi perder d' occhio in quel che segue. Quando noi veggiamo tutti cotesti elementi annoverati pur ora, non usiam noi forse, ove sien composti in uno, di dar loro nome di corpo?

PROTARCO. Perchè no?

SOCRATE. Or apprendi il medesimo anche circa a questo, che mondo dimandiamo, chè per avventura egli potrebb' essere corpo per lo stesso modo composto degli elementi medesimi.

PROTARCO. Tu dici dirittissimamente.

SOCRATE. Ora il corpo di quaggiù dal mondiale, o il mondiale da quello di quaggiù è alimentato e prende ed ha tutto ciò che per conto di essi elementi dicemmo pur ora?

PROTARCO. E a questo ancora, o Socrate, non si richiede risposta.

SOCRATE. Ma che? richiedesi egli forse a questo? o come dirai tu?

PROTARCO. Di a che?

SOCRATE. Il corpo di quaggiù non direm noi che abbia anima?

PROTARCO. Gli è chiaro che 'l diremo.

SOCRATE. E di qual parte avrebbela egli presa, o Protarco, se il corpo dell' universo non si trovasse di essere anch' egli animato, e di avere quel medesimo, che lui, ed ancora per ogni capo più bello?

Protarco. Gli è chiaro che da nissun' altra parte.

Socrate. Imperocchè, o Protarco, sendo i generi quattro, fine ed infinito, misto e causale, noi per avventura non ci avvisiamo, che questo quarto, il qual si ritruova in tutte quante le cose, sì formando l'anima in alcuni degli obbietti di quaggiù, e dandole modo di esercitare il corpo sano e medicare l'infermo, e sì in altri altrimenti contemperando, e riparando, si abbia nome di onnimoda ed universale sapienza, e che sendo poi questi stessi elementi in tutto l'universo, ed a quantità grandi, e, che è più, begli e sinceri, non si sia esso medesimo argomentato di effettuare in essi la bellissima e preziosissima tra le nature [33].

Protarco. Ma questo non sarebbe certo ragionevole per nissun modo.

Socrate. Adunque, se non a questa, direm meglio attenendoci a quest'altra sentenza, ch' ei v'abbia, cioè, siccome spesse volte dicemmo molto infinito nell'universo e fine sufficiente, ed una non ispregevole causa, ad essi soprastante, ordinatrice e temperatrice degli anni, delle stagioni e dei mesi, la quale a troppo buon dritto sapienza ed intelletto potrebbesi addimandare.

Protarco. A troppo buon dritto per vero.

Socrate. E la sapienza e l'intelletto per certo non potrebbono mai essere senz' anima?

Protarco. Certo no.

Socrate. Adunque tu dirai, che nella natura di Giove, per la sua causale virtù, una regale anima

alberghi, ed un regale intelletto: e che degli altri Dii altri begli attributi vadano affermati, secondo che piace a ciascheduno di essi.

PROTARCO. Pur troppo così.

SOCRATE. Or non istimare, o Protarco, che questo discorso siesi per noi detto a vuoto: anzi esso tiene da quegli che è già lunga pezza sentenziarono, che l'intelletto perennemente imperi nell'universo.

PROTARCO. Tien senza dubbio.

SOCRATE. E ciò, coll' avere di giunta alla mia dimanda risposto, che l'intelletto eletto sia al sodalizio della causa soprannomata universale [34], la quale si era dei quattro generi l'uno: ecco che senza fallo, tu hai ora di già la nostra risposta.

PROTARCO. Sì ho, ed ancora sufficientissimamente: tuttochè tu m'abbi risposto, senza ch'io me n'addessi.

SOCRATE. Talora, o Protarco, il gioco torna a rallentamento dell' intension del pensiero [35].

PROTARCO. Ben hai detto.

SOCRATE. Or senza dubbio di qual genere sia l'intelletto, e quale virtù si abbia, in acconcia guisa, se mal non m'appongo, ci si è per ora chiarito.

PROTARCO. Al tutto sì.

SOCRATE. E ancora egli è di certo gran tempo che ci si fè chiaro il genere del piacere.

PROTARCO. Pur troppo.

SOCRATE. Or circa ad amendue ci stia a memoria anche questo, che, cioè, l'intelletto è alla

causa connaturale, e s' appartiene senz'altro ad un tal genere, e che il piacere poi è esso stesso infinito, e di quel genere che da sè medesimo non avrà in sè mai principio nè mezzo nè fine.

PROTARCO. Ci starà pure a memoria: domin che no?

XVII. SOCRATE. Ora ci bisogna vedere dove allogato sia l'uno e l'altro di essi, e per qual mai modificazione si generano quando si generano. E prima d'altro il piacere; imperò che siccome disaminammo dapprima il suo genere, così anche questo disamineremo in esso dapprima: oltre di che non potremmo mai coll'astrarre dal piacere far bastevole disamina del dolore.

PROTARCO. Ma s'ei deesi andar per questa via ed ei ci si vada.

SOCRATE. Or ti par egli, siccome a me, circa alla loro generazione?

PROTARCO. Come ?

SOCRATE. A me il dolore ed il piacere paiono, secondo lor natura, generarsi nel genere misto.

PROTARCO. Ed il misto, caro Socrate, fa di ridurci a mente qual mai genere tra gli anzidetti voglia significare.

SOCRATE. Ben si farà a mio potere, mirabil' uomo.

PROTARCO. Ben hai detto.

SOCRATE. Per misto dunque facciam d' intendere quello, che dicevamo già terzo tra i quattro.

PROTARCO. Quello che tu nominavi dopo l'infinito ed il fine, nel quale ponevi e sanità, e, se io mal non m' appongo, anche armonia.

Socrate. Appunto: hai detto benissimo. Or si fa di affisare la mente il più che tu possa.

Protarco. Dì pure.

Socrate. Dico dunque che dissolvendosi l' armonia negli animali, avvenga insieme in un medesimo tempo il dissolvimento della loro natura, e la generazion dei dolori.

Protarco. Dici cosa al tutto probabile.

Socrate. E gli è poi ad aggiugnere, che ritemprandosi cotal armonia e ritornando nella propria natura, si generi piacere: s' ei pur fa al caso di correrla così di leggieri alla dirotta in su punti rilevantissimi.

Protarco. Io m' avviso, che tu dii nel giusto, o Socrate: non però di meno questo medesimo sforziamoci a dirlo con vie maggior lucidezza.

Socrate. Or le cose volgari e aperte a tutti non son' elleno a comprendere agevolissime?

Protarco. Che cose?

Socrate. La fame, per mo' d' esempio, è dissolvimento e dolore.

Protarco. Sì.

Socrate. Ed il cibarsi poi, che rifà il pieno, è piacere.

Protarco. Sì.

Socrate. E la sete ancora è corrompimento e dolore e dissolvimento [36]: ma la virtù dell' umido, che riempie il diseccato, è piacere. Così ancora il separamento e la dissoluzione contro a natura, che sono effetti del caldo, è, per certo, dolore: dove in-

vece la restaurazione rifatta secondo natura, ed il rinfrescamento torna a piacere.

Protarco. Così del tutto.

Socrate. E la congelazione dell' umido dell' animale fatta contro natura dal freddo è dolore: laddove ritornando gli umidi nella medesima condizione e separandosi, l' andar loro a seconda della natura torna a piacere. E, a ridurre le molte parole in una, considera, s' ei ti va a sangue ov' ei si dica, che la specie animata, proveniente secondo natura dall' infinito e dal fine, quando ella, siccome io per lo innanzi la discorrevo, si corrompa, il corrompimento valga dolore, e che all' incontro, nel rivenire alla propria essenza, il ritorno appunto che essa fa, generi in tutti piacere.

Protarco. E sì sia: imperò che mi pare ch' ei si abbia sembianza di vero.

Socrate. Cotesta specie di piacere e di dolore facciam dunque di porla per una in ciascuna di esse due modificazioni.

Protarco. Ch' ei si ponga.

XVIII. Socrate. Or bene, l' aspettativa che l' anima di per sè sola ha di queste modificazioni, ponla piacevole e baldanzosa, quando ella di piacevoli effetti abbia speranza, e paurosa invece e molesta, quando ne attenda di dolorosi.

Protarco. Sì che nel vero ella è un' altra specie di piacere e di dolore cotesta che si genera per l' aspettativa di sola l' anima separatamenete dal corpo.

Socrate. Bene hai inteso: che in queste specie,

m' avviso io, di piacere e di dolore, che schiette son generate ed immiste, ei si vedrà, almeno per creder mio, il netto di questa faccenda del piacere, s' ei si debba, vo' dire, accoglierne tutto il genere nella sua interezza, o se tanta concessione si ha a fare a qualcun altro dei generi annoverati per lo innanzi, e quanto al piacere ed al dolore, siccome per il caldo e per il freddo, e tutte le altre modificazioni consimili, l' uomo talora vi si abbia ad appigliare e talaltra no, come quegli che non sono beni di per sè, ma solo alcuna volta, ed alcuni solo di essi accade che dien ricetto alla natura del bene.

Protarco. Dirittissimamente tu dì, che in una tal via abbia ad esser la traccia di quello che ora perseguiamo. [37]

XIX. Socrate. Imprima dunque facciamo di esser capaci di questo: se, cioè, il detto sinora regge a martello, che dal corrompersi di essi animali, si generi lor dolore, e dal redintegrarsi, piacere, adoperiamoci ora d' intendere, circa quegli che nè si corrompano nè si redintegrino, qual mai modificazion debba essere in ciascun animale, quando egli stia in una siffatta condizione [38]. Anzi, ponendo molto ben mente, mi dì, s' ei non è di tutta necessità che ogni animale non si addolori nè goda assai nè poco, per cotal tempo?

Protarco. Di necessità per certo.

Socrate. Or non è ella questa una terza nostra disposizione oltre a quella di chi gode e di chi si addolora?

Protarco. Perchè no?

Socrate. Or su dunque, di questa disposizione abbi cura di ricordartene: imperò che al giudicare il piacere non ci fa poco il ricordarcene o non ricordarcene. Ancora un breve tratto circa ad essa, se vuoi, per finirla.

Protarco. Di quale?

Socrate. Ben sai che chi s'ha scelta la vita dell' intelligenza, nulla gl' impedisce di vivere a questa guisa.

Protarco. A quella del non godere, nè addolorarsi di tu?

Socrate. Imperò che s'è detto allora dovechessia nella comparazion delle vite, ch' ei non abbia punto bisogno di godere nè assai nè poco chi s'abbia scelta la vita dell' intendere e del comprendere.

Protarco. Pur troppo si è detto così.

Socrate. Or a questa guisa egli avrebbe appunto questo: e forse che non sarebbevi nulla di strano, se questa si fosse così la più divina tra tutte l' altre ragioni di vita.

Protarco. Adunque è probabile, che gli Dei nè godano nè s' addolorino.

Socrate. Probabile senza fallo; almeno sì a far l' uno che l' altro tornerebbe loro indecoroso. Se non che proseguendo faremo di considerar questo un' altra volta, s' ei fa punto al proposito del discorso, e ne vantaggeremo la mente per i secondi premii, ove non ci basti la vista di vantaggiarnela per i primi.

Protarco. Tu dì dirittissimamente.

XX. Socrate. Or certo l'altra specie di piaceri, che dicemmo essere di sola l'anima, è generata tutta per mezzo della memoria.

Protarco. Come?

Socrate. Egli è, come mostra, da riandar prima la memoria che sia: anzi, ei parrebbe, la sensazione ancor prima della memoria, a volere che queste cose si facciano convenevolmente chiare per alcun verso.

Protarco. Come dì tu?

Socrate. Poni che delle modificazioni del nostro corpo alcune nel corpo stesso si muoiano, prima che insino all'anima si tragettino, lasciando questa inalterata del tutto; altre poi vadano attraverso di amendue, ed ingenerino quasi come uno scuotimento sì in particolare a ciascuno e sì in comune ad amendue.

Protarco. Stia pur così.

Socrate. Or a dire che quelle modificazioni le quali non gli traversano amendue, si ascondano all'anima, e quelle che gli traversano, non le si ascondano, non direm noi forse dirittissimamente?

Protarco. E come no?

Socrate. Se non che questo ascondersi non lo intendere punto, quasi come s'io accennassi alla generazione dell'ascondimento della cognizione o dimenticanza che vogliam dire; imperò che la dimenticanza si è la dipartita della memoria, la quale nel fatto di che ora si parla, non si è ancor generata: e ad affermare ch'ei si diparta da te ad un

qualunque modo, quello che nè è nè è stato, è assurda cosa [39]; n'è vero?

Protarco. Vero.

Socrate. Muta adunque soli i nomi.

Protarco. Come?

Socrate. In cambio di questo ascondersi all'anima, quando ella non avverta gli scuotimenti del corpo, addimanda inavvertenza quello che tu dì ora ascondimento.

Protarco. Intesi.

Socrate. Ma ove in una modificazione l'anima ed il corpo insieme comunicando tra loro, anco in comune fossero mossi, tu certo non diresti allora nulla di sconvenevole, nominando sensazione un movimento siffatto.

Protarco. Dici verissimo.

Socrate. Dunque noi intendiamo di già quello che noi vogliamo addimandare sensazione?

Protarco. Perchè no?

Socrate. Ora a dire che la memoria è conservazione di sensazione, l'uomo direbbe dirittamente, secondo almeno m'avviso io.

Protarco. Dirittamente per certo.

Socrate. Or non diciamo noi forse, che memoria da rammemoranza si differisca [40]?

Protarco. Forse che sì.

Socrate. E non in questo forse?

Protarco. In che?

Socrate. Quando quelle modificazioni, che l'anima ebbe altra volta ad una col corpo, ella senza

del corpo le vada di per sè in sè medesima al possibile ricogliendo, allora certo noi diciamo che ella si rammemori: n' è vero?

Protarco. Così al tutto.

Socrate. Ed ancora, quando ella perduta la memoria o vuoi d'una sensazione o vuoi invece d'una dottrina, la si riduca a mente di bel nuovo da sè a sè; noi allora tutti questi fatti gli diciamo per avventura rammemoranze e ricordamenti.

Protarco. Ben dici.

Socrate. Ora il fine per cui ci vennero dette tutte coteste cose, si è questo.

Protarco. Che mai?

Socrate. Affinchè [41] per alcun modo comprendessimo al meglio possibile, ed evidentissimamente la natura del piacere di sola l'anima separatamente dal corpo, e ad un' ora quella del desiderio: imperò che pare che col detto sinora amendue questi fatti in un certo modo si chiariscano.

Protarco. Facciam dunque, o Socrate, di dire il rimanente.

XXI. Socrate. Di molte cose per vero, com' ci mostra, ci è necessario di disaminar discorrendo circa alla generazione del piacere e a tutta la forma di lui, imperò che ei pare che si debba ora innanzi tratto comprendere quale mai cosa si sia il desiderio e dove si generi.

Protarco. Si disamini pure: ch' ei non ci si perde nulla.

Socrate. Anzi ci si perde, o Protarco, anco a

trovare queste cose che ora ricerchiamo, e ci si perde appunto il dubbio che noi abbiamo di esse.

PROTARCO. Ben ribattesti: ma ora quello, che viene in ordine dopo, sforziamoci a dire.

SOCRATE. Or non dicemmo noi testè, che fame e sete, ed altri consimili effetti sieno desiderii?

PROTARCO. Pur troppo.

SOCRATE. Or bene a che mai d' identico risguardando, effetti di tanto diversi appelliamo con solo un nome?

PROTARCO. Affè, che forse, o Socrate, ei non è agevole a dirlo; se non ch' ei si dee pur dire.

SOCRATE. Su, ripetiamolo di bel nuovo di là, da quegli esempi medesimi.

PROTARCO. Or donde?

SOCRATE. Non diciam noi tutto dì ch' ei si abbia sete?

PROTARCO. Oh, come no?

SOCRATE. E questo vale ch' ei si sia vuoto?

PROTARCO. Così.

SOCRATE. E non è egli forse desiderio la sete?

PROTARCO. Sì [42].

SOCRATE. Di bere certo.

PROTARCO. Di bere.

SOCRATE. O meglio di riempiersi bevendo.

PROTARCO. Di riempiersi, m' avviso io.

SOCRATE. Adunque chi tra noi è vuoto, desidera, com' ei pare, il contrario di quello ch' egli patisce: imperò che, sendo vuoto, ama di riempiersi.

PROTARCO. Evidentissimo senza fallo.

SOCRATE. Or che? chi si truovi vuoto la prima

volta, v' ha modo perch' egli o per via di senso o per via di memoria attinga al riempiersi di tal cosa, la quale nè egli per al presente pruovi, nè mai abbia per lo innanzi pruovato [43].

PROTARCO. E come attingerebbevi egli?

SOCRATE. Ma non pertanto chi desidera, desidera pure qualcosa: nol diciam noi?

PROTARCO. E come no?

SOCRATE. E non desidera per certo appunto quello ch'egli patisce: imperò che ha sete: e questa si è vuoto: dov' egli desidera riempimento.

PROTARCO. Sì.

SOCRATE. Dovrebbe adunque alcuna parte dell' assetato attingere per alcun verso al riempimento.

PROTARCO. Necessario.

SOCRATE. In quanto al corpo gli è per fermo impossibile: sendo ch' esso è vuoto per avventura.

PROTARCO. Sì.

SOCRATE. Resta però che l' anima attinga al riempimento.

PROTARCO. Senza fallo, colla memoria [44].

SOCRATE. E con che altro potrebbevi mai attingere ella?

PROTARCO. Con niente altro per vero.

SOCRATE. Or intendiam noi ciò che con queste parole ci avvien d' inferire?

PROTARCO. Che mai?

SOCRATE. Queste parole negano che nel nostro corpo si generi desiderio.

PROTARCO. E come?

Socrate. Perch'esse indicano che lo sforzo di ogni animale sia sempre in contrario delle passioni di quello.

Protarco. Mai sì.

Socrate. E l'impeto il quale conduce al contrario delle passioni, manifesta per avventura, ch' ei v' abbia memoria dei contrarii delle passioni?

Protarco. Al tutto.

Socrate. Ora il discorso che ne ha dimostro che la memoria adduce agli obbietti desiderati, ha chiarito ad un' ora, che ogni impeto, e desiderio ed il reggimento però di tutto l'animale a sola l'anima s' appartenga.

Protarco. Dirittissimamente.

Socrate. Non è adunque punto ragionevole a dire che il corpo nostro patisca fame o sete od altro di siffatto.

Protarco. Verissimo.

XXII. Socrate. Or suso, circa alle stesse cose facciam d' intendere anche questo più in là; imperò che una certa ragion di vita ei mi pare che il discorso ci voglia in queste medesime cose manifestare.

Protarco. In che cose e qual vita di tu?

Socrate. Nel riempiersi e vuotarsi, ed in quant' altre modificazioni v' ha mai circa alla conservazione e corrompimento degli animali, e quando l'uomo, divenendo or all' uno stato or all' altro, talvolta si addolora e talaltra gode a seconda delle trasmutazioni.

Protarco. Bene.

Socrate. Or che sarebb' egli mai, quando l' uomo stesse di mezzo?

Protarco. Come di mezzo?

Socrate. Quando egli per la passion s' addolori, e si ricordi degli avuti piaceri, coi quali ei potrebbe cessare dal crucio, ma non si riempia per anco. Or che avviene in tal caso? direm noi o non diremo ch' egli stia di mezzo tra i patimenti?

Protarco. Direm senza fallo.

Socrate. E come? addolorandosi affatto, o godendo?

Protarco. Anzi addolorato, affè, da un cotal doppio dolore, in quanto al corpo, dal patimento, e, in quanto all' anima, da una cotal ansia di aspettativa.

Socrate. Come hai tu detto, o Protarco, questa duplicità di dolore? non accad' egli, che alcun di noi, sendo vuoto, quando è in isperanza certa del doversi riempiere, e quando se ne reca in sul disperato?

Protarco. Troppo vero.

Socrate. Or non ti par egli forse, che chi spera di aversi a riempiere goda per lo ricordarsi, e ad un' ora medesima si addolori insieme per l' esser vuoto.

Protarco. Di necessità.

Socrate. In tal caso adunque sì l'uomo e sì ogni altro animale si addolora e gode ad un tempo.

Protarco. Ei pare.

Socrate. Ma che è poi, quando, sendo vuoto, si

gitta al disperato del poter mai conseguire riempimento? non genererebbesi egli in tal caso quella duplice passion di dolore, la quale avendo tu scorta testè, t' avvisasti, che ella si fosse doppia senza nissuna distinzione.

Protarco. Verissimo, o Socrate.

XXIII. Socrate. Ora di tal disamina delle cosiffatte passioni usiamone a questo.

Protarco. A che?

Socrate. Direm noi veri questi dolori e piaceri, o diremgli falsi, o alcuni ne direm veri ed altri no?

Protarco. E comè mai, Socrate, piaceri e dolori potrebbono esser mai falsi?

Socrate. E come, o Protarco, potrebbonvi essere timori veri o falsi, e vere o non vere aspettative, e vere o false opinioni?

Protarco. Quanto alle opinioni, io concedercilo per avventura: ma quanto a quest'altre cose, certo no.

Socrate. Come dì tu? infine infine noi andiamo a rischio di metter su un discorso non leggieri gran fatto.

Protarco. Tu dici vero.

Socrate. Ma, o figliuol vero di cotest' uomo [45], ei si deve disaminare, s' ei si attiene al ragionato sinora.

Protarco. Almen questo forse.

Socrate. Ed ei bisogna quindi dar bando a qualunque altra lungheria, e a qual s'è cosa, che venga detta fuor di proposito.

Protarco. Dirittamente.

Socrate. Or mi dì: imperò ch' io mi fo continua meraviglia di questo dubbio che noi proponemmo testè.

Protarco. Or come dì tu?

Socrate. Sicchè i piaceri non sono eglino parte falsi e parte veri?

Protarco. Oh, come sarebbero?

Socrate. E, a detta tua, nè per sogno nè per veglia nè per delirio non v' ha mai uomo al mondo, il quale s' avvisi di godere e non gode punto, o che di rincontro s' avvisi che gli dolga e non gli duol nulla.

Protarco. E tutti, o Socrate, di tutte queste cose sogliam credere a un modo così.

Socrate. E credete voi a buon diritto così, o si ha egli a considerare se questo si dica dirittamente oppur no.

Protarco. Almanco, secondo direi io, si ha a considerare.

XXIV. Socrate. Or via, facciam di diffinire vie più chiaramente quello che si diceva testè, circa al piacere ed alle opinioni: e per avventura ha egli mai luogo in noi l' opinare?

Protarco. Sì.

Socrate. Ed il godere?

Protarco. Sì.

Socrate. E ancora quello onde s' opina, è pure qualcosa?

Protarco. Come no?

Socrate. E sì ancora quello onde gode chi gode.

Protarco. Sì al tutto.

Socrate. Or l'ente che opina o che dirittamente o che non dirittamente egli opini, non cessa però di realmente opinare.

Protarco. E come cesserebb' egli?

Socrate. Or dunque l' ente che gode, o che dirittamente, o che non dirittamente egli goda, gli è pur manifesto che non cesserà egli però di realmente godere.

Protarco. Appunto : anche questo è così.

Socrate. Ora per qual mai verso usa in noi generarsi falsa e vera l'opinione e solamente vero il piacere, dove che sì l'una e sì l'altro hanno egualmente sortito che s'opini e si goda realmente [46]?

Protarco. È a considerare.

Socrate. Forse che alle opinioni accedono il falso ed il vero, e che per essi ciascuna n' è fatta non pure opinione, ma n' è ancora qualificata [47]: questo di tu, che sia a considerare?

Protarco. Sì.

Socrate. Ed oltre di ciò, ei si dee anche convenire tra noi, se in generale pure alcuni obbietti sieno forniti di qualità, ed il piacere invece ed il dolore sieno solamente quel ch' egli sono [48] e non mai vengan forniti di qualità.

Protarco. Chiaro.

Socrate. Ma ei non è punto malagevole a scorgere, ch' ei sono anco forniti di qualità: imperò che gli è buona pezza che abbiamo detto, che e sì gran-

di e sì piccioli, e sì intensi diventino e gli uni e gli altri, tanto vò dire i dolori come i piaceri.

PROTARCO. Così del tutto.

SOCRATE. Ma se ad alcuna tra le opinioni od i piaceri s' aggiunga, o Protarco, malvagità, non direm noi che si generi a questa guisa un' opinione malvagia, così come un piacere malvagio?

PROTARCO. Ma perchè, Socrate, nol direm noi?

SOCRATE. Che poi? se la rettitudine, o il contrario della rettitudine si aggiunga loro, non affermerem noi, che retta l'opinion sia, quando abbia con seco rettitudine, e retto, ad un riscontro medesimo, il piacere?

PROTARCO. Di necessità.

SOCRATE. Ove poi sia fatto errore circa all'obbietto dell' opinione, non si debb' egli consentire, che l' opinione la quale ha errato così, non punto retta si sia, e non opini dirittamente?

PROTARCO. E come opinerebb' ella dirittamente?

SOCRATE. Che poi? ove di rincontro scorgessimo alcun dolore o piacere prendere errore in quello, onde si ha dolore, o si gode, gli apporremmo noi nome di retto o di leale o qual s' è altro che torni a pregio?

PROTARCO. Ma non sarebbe possibile, posto almen caso ch' ei prenda errore il piacere.

SOCRATE. E non pertanto ei mostra almeno, che il piacere si generi in noi spesse volte non in seguito d' opinion retta, ma in seguito d' una falsa.

PROTARCO. Come no? anzi in siffatto caso, ed in

tal punto noi, o Socrate, dicevamo, che si fosse falsa l'opinione, ma al piacere stesso non potrebbe mai uomo del mondo attribuir nome di falso.

SOCRATE. Ma or sì, o Protarco, tu propugni sollecitamente la ragion del piacere.

PROTARCO. Io non so; io dico quello ch' io odo.

SOCRATE. E non differisce punto per noi, o Protarco, il piacere, che siegue all' opinion retta ed alla cognizione da quello che spesse volte s' ingenera in ciascuno di noi per effetto del falso e dell' ignoranza?

PROTARCO. Gli è probabile almeno, che non differiscan di poco.

XXV. SOCRATE. Or su, veniamo alla considerazione della lor differenza.

PROTARCO. Ne guida per quella via che ti pare.

SOCRATE. Guiderovvi io per questa?

PROTARCO. Per quale?

SOCRATE. V' ha egli, diciam noi, opinion falsa e ve n' ha poi anche vera.

PROTARCO. V' ha.

SOCRATE. E ad esse, secondo che dicevamo testè, siegue spesse volte piacere e dolore, alla vera e falsa opinione dico io.

PROTARCO. Al tutto sì.

SOCRATE. Or l' opinione e lo imprendere a divisare opinando non provengono in noi tuttodì dalla memoria e dalla sensazione?

PROTARCO. Per lo appunto.

SOCRATE. E non c' è egli avviso, che sia neces-

sario di sentire di tai cose a questo modo?

Protarco. A quale?

Socrate. Affermeresti tu che ad uomo che vegga dalla lungi non troppo spiccatamente le cose che egli scorge, gli accada sovente di voler giudicare quello ch' ei vede?

Protarco. Affermerei.

Socrate. Or questi, in seguito di ciò, non dimanderebbe a sè stesso così?

Protarco. Come?

Socrate. Che è egli mai questo, che accosto alla pietra m' appare che stia così ritto in piè sotto un albero? Parti egli che l'uomo dica così a sè medesimo, ove abbia mai scorto tai cose, che gli appaian di questa guisa?

Protarco. E perchè no?

Socrate. Or, dopo di ciò, non potrebb'ei dire, quasi per rispondere a sè medesimo, che questo è un uomo, e coglier nel vero?

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. E non potrebbe forse prendere abbaglio e dire in contrario, che l'obbietto da lui scorto si è un simulacro, opera di pastori?

Protarco. Che sì che potrebbe.

Socrate. E se stesse altri quivi presente con lui, quelle cose appunto ch'ei si ha dette a sè medesimo, non gliele profferirebb' egli, tragittandole nella voce, e non sarebbe così divenuto già discorso quello che innanzi dicevamo opinione?

Protarco. Perchè no?

Socrate. Ma se queste cose ei se le ha divisate da sè a sè, egli cammina talvolta molto spazio, tenendole in sè medesimo.

Protarco. Così del tutto.

Socrate. Or bene: pare a te circa a queste cose quello che a me?

Protarco. E che mai?

Socrate. A me pare in tal caso, che l'anima nostra si assomigli ad un libro.

Protarco. Come?

Socrate. La memoria concorrendo ad un medesimo colle sensazioni, e quelle modificazioni, che derivan di tal loro concorrimento, a me paion quasi come se in tal caso scrivesser nell' anime; e quando esse scrivan vero, allora sì l' opinion vera e sì i discorsi veri s' abbattono a generarsi in noi per l' opera loro, ma quando in quel cambio questo scrivano interno scriva falso, egli usa accadere appunto il contrario del vero [49].

Protarco. Ei mi pare al tutto così, ed ammetto quello che tu dici a questa guisa.

Socrate. E ammetti tu anco un altro artefice che in cotal' ora nell' anime nostre si genera?

Protarco. Quale?

Socrate. Il dipintore che dopo lo scrivano dipigne le immagini di queste cose che dicevamo testè.

Protarco. Oh, quando e come diciam noi che ciò faccia costui?

Socrate. Quando l' uomo allontanando dalla vista o da qual s' è altro senso gli obbietti ond' egli ha

innanzi opinato e discorso, vede a un qualunque modo in sè stesso le immagini di essi obbietti, onde ha opinato e discorso: o non ha egli luogo in noi questo fatto?

PROTARCO. Ha pur troppo.

SOCRATE. Or non sono elleno vere le immagini delle vere opinioni e discorsi, e false quelle dei falsi?

PROTARCO. Onninamente.

SOCRATE. Or via, se ciò dicemmo dirittamente, facciam su di considerare su tal subbietto anche questo.

PROTARCO. Che mai?

SOCRATE. S'egli è necessario che ci accada così per rispetto al presente ed al passato sibbene, ma non già per rispetto all'avvenire?

PROTARCO. Certo ad un ragguaglio medesimo per tutti i tempi.

SOCRATE. Or non si disse per lo innanzi che i piaceri e dolori di sola l'anima si possano pur generare prima dei piaceri e dolori che vengono per il corpo; di modo che accade ch'ei si generi in noi il predolersi ed il pregodere [50] dell'avvenire?

PROTARCO. Verissimo.

SOCRATE. Or queste scritture e dipinture, che poco avanti ponevamo si generassero in noi, forse che hanno esse rispetto solo al passato e presente tempo, ed al futuro non l'hanno?

PROTARCO. Anzi l'hanno pur troppo.

SOCRATE. Dì tu forse pur troppo, a cagione che

queste cose tutte sono speranze per il tempo avvenire, e che noi siamo d'altra parte per tutto il corso di nostra vita ricolmi continovamente di speranze?

PROTARCO. Per tal cagion senza fallo.

SOCRATE. Or bene, oltre alle cose dette, rispondimi anche in su questo.

PROTARCO. In su che?

SOCRATE. L'uom giusto e pio e buono non è egli al tutto caro agli Dei?

PROTARCO. Sì è.

SOCRATE. Che poi? l'ingiusto ed il malvagio compiutamente non è egli appunto il contrario?

PROTARCO. E come no?

SOCRATE. Non pertanto ciascun'uomo, come dicevamo testè, è pieno di molte speranze?

PROTARCO. Perchè no?

SOCRATE. E sono discorsi in ciascun di noi quegli che addimandiamo speranze?

PROTARCO. Sono.

SOCRATE. E così ancora immagini dipinte [51]: e l'uomo si vede sovente padrone di un immenso cumul di oro, e molto se ne compiace; e si scorge di giunta in sè medesimo in un tal colmo di gioia.

PROTARCO. E perchè no?

SOCRATE. Or direm noi, che ai buoni per lo più si appresentino veri gli scritti per lo essere cari agli Dei, e falsi in quel cambio ai malvagi, o nol diremo?

PROTARCO. Ben si dee dire.

SOCRATE. Sicchè ancor nei malvagi si trovan certo dipinti non punto meno i piaceri, ma falsi per avventura?

PROTARCO. Senza fallo.

SOCRATE. Di falsi piaceri adunque i malvagi godono le più volte, ma gli uomini buoni di veri.

PROTARCO. Tu parli conclusioni necessarissime.

SOCRATE. Or, secondo il ragionare presente, ci si truova nell'anime umane falsi piaceri, che non però di meno contraffacciano i veri nelle parti lor più ridevoli, ed al modo stesso dolori.

PROTARCO. Si truova.

SOCRATE. Or bene, egli avea luogo in chi ad ogni modo opinava, ch'egli in vero opinasse realmente, ma di tai cose però, che nè sono nè furono e talora nè saranno tampoco per l'avvenire.

PROTARCO. Al tutto.

SOCRATE. E questo certo per mio avviso si era l'efficiente della falsa opinione e dell'opinar falsamente: vero?

PROTARCO. Sì.

SOCRATE. Or che? non fa egli mestieri d'attribuire al piacere una condizione a quella delle opinioni corrispondente?

PROTARCO. Come?

SOCRATE. Di guisa che abbia luogo che chi al tutto a qual s'è maniera ed a casaccio goda, ch'egli goda sempre realmente, ma di tai cose però che nè sono, e talora neppur sono state, e molte volte anzi le più non saranno per esser giammai.

Protarco. Ancor questo, o Socrate, è necessario che stia così.

Socrate. Or la stessa ragione non dimostrerebb'egli circa i timori e le ire e tutti gli affetti consimili, che tutti i siffatti sono talora anche falsi?

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. Che poi? le malvagie opinioni (e di similmente il contrario delle buone) possiam noi dire che le sieno altro che false [52]?

Protarco. Non altro.

Socrate. Nè i piaceri, m'avviso io, gl'intendiamo malvagi per altra ragione che per lo essere falsi.

Protarco. Hai detto, Socrate, appunto tutto il contrario: imperò, che se mal non m'appongo, i piaceri e dolori l'uomo non gli porrebbe mai a cagione della lor falsità per gran fatto malvagi, ma sibben quando eglino s'imbattessero in altre grandi e moltiplici malvagità.

Socrate. E però dei piaceri malvagi e che sien tali per malvagità, forse parlerem noi di qui a poco, se ei ci parrà ancor bene di farlo. Ora si ha a discorrere di quei piaceri falsi, che anco per altra guisa in copia e di sovente s'annestano e s'ingenerano in noi: sendo che anco di ciò ci varremo forse al decidere.

Protarco. E come non cen varremmo? pogniamo caso ch'ei ve n'abbia.

Socrate. Ma sì, ch'ei ve n'ha, o Protarco, almeno per creder mio: se non che questa dottrina, per insino a che si giaccia in noi, non può certamente divenire irrefragabile.

Protarco. Oh, bene.

XXVI. Socrate. Via dunque, a modo d'atleti, andiam su alla volta di questo novello ragionamento.

Protarco. Andiam pure.

Socrate. Ma noi abbiam detto, s' ei ben ci ricorda, poco fa, che quando sono in noi quegli che dimandiam desiderii, allora per verità il corpo è pur esso modificato in disparte e separatamente dall' anima.

Protarco. Ci si ricorda e ben s' è detto più su.

Socrate. Or non era egli l'anima, che desiderava condizioni contrarie all' esistenti nel corpo, e non era il corpo che per la propria modificazione porgeva alcun dolore ovvero alcuno piacere?

Protarco. Era certo.

Socrate. Su, raccogli quello che avviene in questi casi.

Protarco. Di pure.

Socrate. Egli avviene dunque, quando ciò sia, che dolori e piaceri giaccian d' accosto ad un' ora, e le sensazioni di essi, così contrarie com' elle sono, si truovin l' una presso l' altra di compagnia: il che ci è paruto così anco testè.

Protarco. Ei pare almeno.

Socrate. Or non s' è detto anche questo, e non s' è egli fermato di accordo tra noi?

Protarco. Che mai?

Socrate. Che sì il dolore e sì il piacere ricevano il più e meno e sieno degl' infiniti.

Protarco. Si è detto: e che però?

Socrate. Or v' ha egli alcuno argomento di giudicar dirittamente di queste simili cose?

Protarco. Oh, per qual via e come?

Socrate. Sì ch' ei v' ha, se l' intenzione del nostro giudizio si è volere in essi discernere tuttavia, qual maggiore e qual minore e qual da più, e qual più intenso comparativamente riesca tra dolore e piacere, o tra piacere e piacere, e tra dolore e dolore.

Protarco. Ma questo è il caso, e siffatta è l' intenzione del nostro giudizio.

Socrate. Or che? nella vista il vedere dalla lungi e d' accosto le grandezze toglie via di mezzo il vero, e induce un falso opinare, e ne' dolori poi e ne' piaceri non debb' egli avvenire a punto a punto il medesimo?

Protarco. Anzi molto più, Socrate, senza fallo.

Socrate. Orbè, questa cosa che si dice ora, è risultata contraria a quella di poco fa.

Protarco. Qual cosa di tu?

Socrate. Dianzi certo, le opinioni divenute false e vere c' insozzarono i dolori e i piaceri della propria lor qualità.

Protarco. Verissimo.

Socrate. Ed or questi, per lo essere ad ogni volta or da lontano or da vicino alternativamente considerati, gli uni accosto degli altri, i piaceri accosto al dolore ci appaion maggiori e più intensi, e 'l contrario fanno i dolori per la vicinanza dei piaceri.

Protarco. Necessario si è, che così avvenga di queste cagioni.

Socrate. Tu dunque, pogniamo che risecassi dall'uno e dall'altro di essi quel tanto, che appare e non è, ond' essi appaion maggiori o minori del vero, non affermerai punto però, che quest' esso, che appare, sia giusto, nè oserai dire giammai, che quella parte del piacere e dolore, che di esso viene, giusta e vera si sia.

Protarco. Certo no.

XXVII. Socrate. Or bene, dopo di questo, riguarderemo, se, a andare per la stessa via, ci abbattiamo in piaceri e dolori vie più falsi di questi ultimi, i quali e appaiano e sieno negli animali.

Protarco. Oh, quali e come dì tu?

Socrate. Ei s' è detto spesse volte, che per lo corrompersi della natura di ciascheduno con confondimenti, e separazioni, e replezioni, ed evacuazioni, ed aumenti e decrescimenti, sì dolori, e sì angoscie, e sì crucii, e sì quant' altre passioni v' ha con simili nomi, avvien che si generino.

Protarco. Sì, questo si è detto spesse volte.

Socrate. Quando poi si sia restituito nella propria natura, ei venne invece per noi accettato che cotal restituzione sia in noi stessi piacere.

Protarco. Dirittamente.

Socrate. Or che è, quando per il corpo nostro non si generi nissuna di queste cose?

Protarco. Oh, quando, Socrate, potrebbe mai questo avvenire?

Socrate. Non fa punto al proposito del discorso questa dimanda che tu fai ora, o Protarco.

Protarco. E perchè?

Socrate. Perchè non m' impedirai però, che io ti rifaccia da capo la mia dimanda.

Protarco. Oh, quale?

Socrate. Or pogniam caso, io dirò, che nulla di simile si generi, che ne dovrebb' egli in noi necessariamente avvenire di questo stato?

Protarco. Quando il corpo non si muova nè nell' una parte nè nell' altra dì tu?

Socrate. Appunto.

Protarco. Gli è già chiaro, o Socrate, che in cotal caso nè piacere genererebbesi, e nè tampoco un dolore.

Socrate. Hai risposto benissimo, se non ch' io mi penso che tu creda, ch' egli è necessario che sempre ci avvenga qual s'è l'uno di essi, secondo che affermano i sapienti: imperò che le cose tutte continovamente ricorrono in su e in giù [51].

Protarco. Dicon pure così, e paion certo di non dir cosa spregevole.

Socrate. Oh, come la direbbero eglino, che punto spregevoli non sono? se non che io voglio cansare questo ragionamento che ci vien sopra, e pensomi di fuggirmela per questa via, e tu fuggi meco.

Protarco. Dì su per qual via?

Socrate. Ei sia pur così; direm noi a costoro: e tu mi rispondi se sempre, quante modificazioni patisce qualunque ente animato, tante il paziente ne

avvertisca, e non c' incontri mai di aumentarci e patire qualunque delle siffatte modificazioni senza saputa nostra, o s' è invece tutto il contrario? chè per poco tutte le siffatte modificazioni ci passano inavvertite.

PROTARCO. Tutto il contrario senza fallo.

SOCRATE. Adunque non si è bene da noi affermato il detto or' ora, che le mutazioni che si fanno in su e in giù, cagionin dolori e piaceri.

PROTARCO. Non bene senza dubbio.

SOCRATE. E tornerà più bello e irreprensibile a dir così.

PROTARCO. Come?

SOCRATE. Le grandi mutazioni per vero fanno in noi dolori e piaceri, ma le moderate invece e le picciole nè l' un nè l'altro per verun modo.

PROTARCO. Sì, Socrate, gli è più giusto a questa guisa che all' altra.

SOCRATE. Or bene, se questo è così, ei potrebbe venire in mezzo di bel nuovo quella ragion di vita discorsa testè.

PROTARCO. Quale?

SOCRATE. Quella che senza dolori e senza letizie dicevamo di essere.

PROTARCO. Dici verissimo.

SOCRATE. Su via, per tal causa poniamo tre ragioni di vita, piacevole l' una, e l' altra per contrario dolorosa, ed una terza che nè questa, nè quella si sia; o come affermeresti tu altrimenti di queste cose?

Protarco. Io non altrimenti che così, ch'ei v'abbia tre ragioni di vita.

Socrate. Adunque il non essere addolorato non potrebb' esser mai una cosa stessa col godere ?

Protarco. E come mai?

Socrate. Or quando tu oda, che la più piacevol cosa di tutte si sia di menare a fine tuttaquanta la vita senza dolori, che mai ti avvisi tu, che un siffatto uomo si voglia dire?

Protarco. A me ei mi pare che costui dica piacevole il non essere addolorato.

Socrate. Or bene, di tre obbietti che noi avessimo, e to' quegli che vuoi, ponne, per usar di bei nomi, l'uno d'oro, e d'argento l'altro, e il terzo poi nè a questo modo nè a quello.

Protarco. S'è posto: ecco.

Socrate. E quello che nè all'un modo nè all'altro si è, ci ha verso, ch'ei possa divenire dell'un modo o dell'altro, d'oro o d'argento vo' dire ?

Protarco. E che verso mai?

Socrate. Adunque quella mediana ragion di vita, nè altri opinerebbe dirittamente ad opinarsela piacevole o dolorosa, nè bene addimanderebbela ad addimandarla così, quando almeno si voglia stare in sul giusto.

Protarco. E come mai dirittamente?

Socrate. Ma non pertanto, o caro, noi sentiam certo di quegli che dicono ed opinano questo [52].

Protarco. Pur troppo.

Socrate. Or credono forse di godere quando non sieno addolorati?

Protarco. Dicono almeno.

Socrate. Credon dunque di godere in tal caso, che senza questo nol direbbero per avventura.

Protarco. Ei pare.

Socrate. Ed hanno del godere falsa opinione per fermo, se il non essere addolorato ed il godere differiscon di natura tra sè.

Protarco. E certo che differiscono.

XXVIII. Socrate. Or dunque ci risolviam noi, come pur ora, che queste modificazioni sieno per noi tre, o invece che sole due, e che il dolore sia male per gli uomini, e che alla deliberazione dai dolori, la quale è il bene essa stessa, attribuiscasi nome di piacere?

Protarco. Orbè, Socrate, come mai ci dimandiamo questo a noi medesimi? io non l'intendo io.

Socrate. Sì davvero, gli avversarii di questo Filebo, o Protarco, tu non gl'intendi.

Protarco. Oh, quali dì tu ch' essi sieno?

Socrate. Alcuni vantati per gran fatto negli studii della natura, i quali negano al tutto che v'abbia piaceri.

Protarco. Orsù?

Socrate. Dicono essere tutte deliberazioni dai dolori quegli, che ora Filebo e i suoi partigiani appellan piaceri.

Protarco. Or ci consigli tu, Socrate, di sentirli costoro, o come dì tu?

Socrate. Non così io, ma di valersene come di alcuni divinatori, i quali non per arte divinano, ma sì per una cotal ritrosia di non ingenerosa natura, avendo preso in odio gagliardamente il valor del piacere e tenutolo per nulla di sano: di tanto che quello stesso attrattivo di esso prestigio e non piacere si sia. A questo tu ti varrai di costoro, dopo considerate inoltre anco le altre lor ritrosie. E dopo ciò udirai quegli tra i piaceri, che a me pare esser veri, affine che considerato, secondo amendue le ragioni, il valor del piacere, si metta da noi in mezzo per il giudizio.

Protarco. Tu dici diritamente.

Socrate. Or andiam su dietro a costoro, siccome a nostri alleati, perseguendo la traccia della lor ritrosia. Ed io m'avviso, che essi dicano alcun che di siffatto, facendosi per avventura da un tal principio: che, cioè, a voler vedere la natura di qual s'è specie, di quella del duro, per mo' d' esempio, non la comprenderemmo noi meglio risguardando a quel che v' ha di durissimo, che non a quello che è minimo di durezza [53]? Or bisogna che tu, Protarco, risponda anco a questi ritrosi, siccome fai a me.

Protarco. Al certo sì, e io dico però loro, che meglio risguardando al massimo di grandezza [54].

Socrate. Dunque, ove si volesse per noi vedere il genere del piacere qual mai natura si abbia, non si debb' egli già risguardare ai piaceri minimi, ma sì a quegli che van detti sommissimi ed intensissimi.

Protarco. Questo ora ogni uomo in un tal modo te lo concederebbe.

Socrate. Or i piaceri usuali che sono, come usa dire, anco i massimi, non son quegli appunto del corpo?

Protarco. E come no?

Socrate. E non sono e non diventano forse maggiori negli ammalati in tempo d'infermità, che non nei sani? ed abbiam riguardo a non dare in fallo per rispondere alla dirotta.

Protarco. Come?

Socrate. Che forse potremmo un tratto dire nei sani.

Protarco. Ed a ragione.

Socrate. Ma che? non soverchiano tra i piaceri appunto quegli co' quali congiunti sieno massimi desiderii?

Protarco. Questo è vero.

Socrate. Ma i febricitanti e i travagliati da consimili malattie non risentono eglino più la fame e più il freddo, e quanti altri patimenti s'è uso avere per mezzo del corpo: e non gli preme più il bisogno, e non hanno maggiori piaceri sodisfacendosi? o direm noi che ciò non sia vero?

Protarco. Pare al tutto che così stia come ora tu dì.

Socrate. Or che? parremmo noi di dir bene, che l'uomo, ove voglia vedere i massimi piaceri, non alla sanità ma all'infermità rivolgendosi, faccia d'uopo che gli consideri? E guarda di non pensare che

l' intendimento del mio dimandare si sia, se gl' intensamente ammalati godano più dei sani, ma sì ti avvisa ch' io cerchi la grandezza del piacere, e dove in una siffatta modificazione trovi per ogni volta luogo l' intensità: imperò, ch' ei bisogna intendere, diciam noi, qual natura esso piacere si abbia, e qual mai si voglian dire coloro i quali sostengono, che il piacere per nulla non sia.

PROTARCO. Io son presso che capace del tuo discorso.

SOCRATE. Or ora tu lo mostrerai anche meglio: imperò che mi avrai a rispondere [55]. Nella vita licenziosa non iscorgi tu forse piaceri maggiori, non dico per moltitudine, ma per il soverchio d' intensità e di grandezza, che non nella temperata? e fa di dire, ponendo ben mente.

PROTARCO. Ma ho inteso quel che tu dì, e molto ci veggo di differenza: imperò che i temperanti per avventura gli ritiene sempre anco quel tratto che va per proverbio ed ammonisce a nulla fare di troppo [56]; al quale eglino obbediscono: laddove l' intenso piacere occupando insino all' insania gl' intemperanti e licenziosi, gli fa andare per le bocche degli uomini.

SOCRATE. Bene, e se la bisogna va così, gli è chiaro come in una certa malvagia condizione d' anima e di corpo, e non punto in una virtuosa sì i massimi piaceri e sì i massimi dolori si generano.

PROTARCO. Al tutto.

XXIX. SOCRATE. Non bisogna egli dunque, trasce-

gliendone alcuni, considerare, con qual loro maniera di essere, diam loro nome di massimi?

Protarco. Gli è necessario.

Socrate. Or considera i piaceri di così fatte malattie, di qual mai maniera si sieno?

Protarco. Di quali?

Socrate. Quegli delle malattie vergognose, i quali quei ritrosi, che dicemmo, odian di tutto cuore.

Protarco. Quali?

Socrate. A mo' d'esempio, i rimedii del grattarsi nella scabbia, e quanti altri ve n'ha di consimili, che non abbisognin di altra medicina: chè in vero che direm mai noi, se Iddio n' aiuta, che questo grattamento c' ingeneri? piacere forse o dolore?

Protarco. Ei si pare, o Socrate, ch' ei sia poi pure un male con tutto che misto per verità [57]?

Socrate. Io veramente non ho ora messo su tal discorso per cagion di Filebo: se non che, o Protarco, ove non si fosse dato uno sguardo a questi piaceri e a quegli che loro s' attengono, noi non avremmo potuto presso che mai decidere di quello che cerchiamo.

Protarco. Ei si dee dunque venire in sui piaceri di tal natura.

Socrate. In su quegli che partecipano alla mistione, di tu?

Protarco. Del tutto sì.

Socrate. V' ha dunque alcune mistioni in soli i corpi le quali al corpo si appartengono, altre nel-

l'anima di pertinenza di sola l'anima: ed altri dolori ancora troverem poi misti a' piaceri, che parte sono dell'anima e parte del corpo, e la cui unione talora si addimanda comunemente piacere e tal' altra dolore.

Protarco. Oh, come?

Socrate. Quando l' uomo nel ristabilimento o nella corruzione patisca ad una stess' ora effetti contrarii, e raffreddo, per mo' d' esempio, si vada talor riscaldando, e riscaldato si vada talor raffreddando, e studii, suppongo io, l'uno effetto tenere e dell' altro liberarsi, allora il dolce e l' amaro, come usa dire, insiem mescolati, mal potendosi scompagnare, producon dapprima indegnamento, e di poi una violenta contrazione [58].

Protarco. Sì che molto è vero quel che ora si dice.

Socrate. E siffatte mistioni non hanno elleno alcune la ugual parte di dolori e di piaceri, ed altre più di questi o più di quegli?

Protarco. Come no?

Socrate. Or tu dì, che le mistioni che si dicono pertinenti alla scabbia e ai pizzicori, si siano per l' appunto di quelle, in cui si truovi essere più dolori che non piaceri. Chè quando il fervore e bruciore sia dentro, e col fregare e grattare ad altro non si pervenga, che a superficialmente distemperarli, allora talvolta recando le parti offese nel fuoco, o per contrario nell' acqua, ed avvicendando alcuna fiata così sformati piaceri con angosciosi

momenti, e tal'altra le interne parti contro al fervore e bruciore esterno adoperando, misti piaceri, o per l'una via o per l'altra, vengono procacciati col dissolvere di violenza il congelato, o confondere il separato, e porre insieme piaceri accosto a dolori [59].

Protarco. Verissimo.

Socrate. E quando invece in tutti i siffatti casi [60] più sia la parte del piacer commischiato, la parte del dolore che sottostà, pizzica sì veramente, e sorda indegnazione produce, ma quella del piacere all'incontro, sendo infusa in molta maggior quantità, distende tutte le membra, e talvolta fa insino saltare, e cagionando colori ed atteggiamenti ed alitari d'ogni ragione, induce un compiuto stupore ed a dementi grida costringe.

Protarco. Troppo è vero.

Socrate. E fa, o caro, di giunta che sì egli stesso di sè, e sì altri dica di lui, ch'egli fruendo di questi piaceri quasi sen muore: e di essi per fermo va sempre per ogni verso a caccia tanto più quanto più si truovi di essere intemperante e demente: ed essi appunto nomina massimi, e chi sempre a potere in essi si vive, annovera per felicissimo.

Protarco. Tutto ciò che viene in estimazione presso al volgo degli uomini, hai, o Socrate, detto compiutamente.

XXX. Socrate. Sì, Protarco, quanto ai piaceri provenienti dal mescolamento dell'esterne ed interne parti, nelle modificazioni di solo il corpo alle u-

ne e all'altre comuni. Ma quanto ai piaceri che nell'anima si ritruovano, l'anima, per lo contrario del corpo, piacer con dolore e dolor con piacere commette di guisa, che gli uni e gli altri insieme distemperati a sola una cosa riducansi [61]. E noi per certo abbiamo esposto per lo innanzi, come l'uomo, quando per la seconda volta sia vuoto, desideri di riempiersi, e sperando goda, ma sendo poi pur vuoto si addolori. Se non che allora noi non ne abbiam data ripruova: e però ora diciamo, che discordando l'anima dal corpo in tutti questi casi, che non è a dire di quant' infinita moltitudine sieno, accade non però di meno di generarsi sol' una maniera di mescolamento di dolore e di piacere.

Protarco. E' mi pare che tu parli dirittissimamente.

XXXI. Socrate. Ancora dunque delle maniere di commischiarsi dolore insieme e piacere, ei ce ne resta sol' una.

Protarco. Quale dì tu?

Socrate. Quel commischiamento il quale abbiam detto aver luogo in sola l'anima spesse volte.

Protarco. Oh, come si ha egli a intendere questo?

Socrate. L'ira e il desiderio, e la lamentazione, e l'amore, e l'emulazione, e l'invidia, e quant' altre siffatte passioni v'ha mai, non le poni tu forse per dolori di sola l'anima?

Protarco. Sì io.

Socrate. Or troveremle noi queste ripiene di sformati piaceri? o abbiam bisogno di ridurci a me-

moria, e sì quanto a sdegni ed ire, quel tratto:

> Che l'uomo ancor cui il senno abbondi, è spinto
> A disdegnarsi, ed è lo sdegno assai
> Piacevol più di distillante mele [62];

e sì anco i piaceri, che nei pianti e nei desiderii sono con dolori rimescolati?

PROTARCO. Non già, ma così e non altrimenti queste passioni avvien che si generino.

SOCRATE. E ancora gli spettacoli tragici, dove con diletto si piange, senza fallo te gli ricordi?

PROTARCO. E perchè no?

SOCRATE. E la disposizione degli animi nostri nella commedia, sai tu ch' ella anco allora è una mistione di dolore e di piacere?

PROTARCO. Non m' entra per vero.

SOCRATE. Questo, Protarco, si è perchè al postutto ei non è sempre agevol cosa di comprender quivi la modificazione che si pruova per ogni volta.

PROTARCO. Non punto, secondo almeno ch' ei pare a me.

SOCRATE. Facciamo non però di meno d' afferrarla tanto di più, di quanto più tenebrosa si è: affinchè l' uomo sia sufficiente di apprendere anco altrove con più facilità la mistion del dolore e del piacere.

PROTARCO. Dì dunque, di grazia.

SOCRATE. Or su, l'invidia nominata pur ora non la mi porrai tu per un cotal dolore dell'anima o come?

PROTARCO. Così.

Socrate. Ma non per tanto l' invidioso parrà certo di godere in sui mali dei suoi vicini.

Protarco. Pur troppo.

Socrate. Mali pertanto son l' ignoranza, e quella condizione d'animo, che stolidezza dimandiamo?

Protarco. Appunto.

Socrate. Or vedi quindi un pò, qual natura si ha il ridicolo.

Protarco. Dì pure.

Socrate. Esso è, a stare in sui generali, un cotal vizio che ha nome da una cotal condizione dell' anima : e di tutti i vizii è poi quello che pruova in sè appunto l' effetto contrario di ciò che sta detto in su l' iscrizioni di Delfo.

Protarco. Tu parli tu, Socrate, di quel « conosci te stesso »?

Socrate. Sì certo io : e gli è chiaro, che il contrario che dir potesse l' iscrizione, sarebbe di non conoscer punto sè stesso.

Protarco. Certo.

Socrate. Or questo medesimo sforzati di tripartirlo.

Protarco. Per che modo, dì su : ch' io non ci venga meno al farlo.

Socrate. Sicchè tu dì bisognare, che per al presente lo ripartisca io?

Protarco. Sì dico, e sì ten prego oltre al dire.

Socrate. Or non è egli necessario, che degl' ignoranti sè stessi ciascuno pruovi questo effetto in qual s' è l' un di tre modi?

Protarco. Oh, come?

Socrate. Prima certo, quanto a' denari, tenendosi per più ricco che per la roba ch' egli ha.

Protarco. V' ha molti almeno che patiscon di ciò.

Socrate. E v' ha più ancora per certo, i quali si stimano per più grandi e più begli ed in quanti altri v' ha adornamenti del corpo essere troppo maggior cosa che poi nel vero non sono.

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. E più che moltissimi poi, quanto alla terza specie di costoro, hanno, per mio avviso, fatto errore circa alle anime, tenendosi, senza che sieno, per migliori in virtù.

Protarco. Troppo è così.

Socrate. E tra le virtù non è egli forse quanto alla sapienza, che il volgo attribuendosela si truova di contese e di bugiarda opinion di sapienza ripieno?

Protarco. E come no?

Socrate. Sicchè l'uomo, dicendo cattivo l'effetto che fa nell' animo l' ignoranza, darebbe nel giusto per avventura.

Protarco. Pur troppo.

Socrate. Or si deve, o Protarco, bipartirlo di nuovo, a volere che, vedendo la puerile invidia, vi si ravvisi da noi lo strano miscuglio di piacere e di dolore.

Protarco. Or come lo bipartiamo, dì su?

Socrate. Tutti quegli che di sè medesimi questa falsa opinione stolidamente ritengono, non è egli necessarissimo, che così per essi, siccome per

tutti gli uomini, in alcuni le si aggiunga forza e potenza, e in altri, m' avviso io, il contrario.

Protarco. Necessarissimo.

Socrate. Sceverali adunque per questa via: e quanti di essi sono siffatti, e son deboli ad un' ora ed impotenti, ove sien derisi, di vendicarsi, tu certo ad affermare ch' eglino sien ridicoli, parlerai vero; ma per quegli invece che potenti sono di vendicarsi, tu te ne renderai ragione benissimo addimandandoli paurosi [63] validi ed ostili: imperocchè l' ignoranza, quando nei validi sia, è valida ella stessa ed ostile; sendo che sì essa e sì quante v' ha sue immagini, son dannose anco ai vicini: dove la debole invece ha da noi sortito sì il luogo e sì la natura delle cose ridicole.

Protarco. Dici dirittissimamente: se non che in questo non mi è chiara per anco la mistione dei piaceri e dei dolori.

Socrate. Afferra però prima il valor dell' invidia.

Protarco. Dì pure.

Socrate. Avvi egli peravventura un ingiusto dolore ed un ingiusto piacere?

Protarco. Di necessità.

Socrate. Or bene a godere in sui mali dei nemici nè ingiusto si è nè invidioso.

Protarco. Perchè sarebbe?

Socrate. Ma quando si veggano i mali degli amici, può egli mai non essere che non sia ingiusto a non addolorarsene, ed a goderne invece?

Protarco. E come no?

Socrate. Orbè, non affermammo noi che l'ignoranza sia male per tutti?

Protarco. Dirittamente.

Socrate. E l'opinion di sapienza e di bellezza, ch'hanno di sè gli amici, e quante altre cose discorremmo testè, dicendo che secondo tre modi si vengano generando, non sono elleno ridicole sempre che deboli ed odiose sempre che valide? o non affermerem noi, quello ch'io dissi pur ora, chè cotal condizione degli amici, quando l'uomo l'abbia in modo, che punto non nuoca agli altri, si sia ridicola?

Protarco. Al tutto così.

Socrate. Ma non confessiam noi ch'ella sia male, sendo poi pure ignoranza?

Protarco. Pur troppo.

Socrate. E godiam noi ovvero ci dogliamo, quando le ridiam suso?

Protarco. Gli è chiaro che godiamo.

Socrate. Ed a godere in sui mali degli amici, non diciam noi che sia l'invidia che lo fa?

Protarco. Necessariamente.

Socrate. Adunque se n'inferisce, che noi ridendo in sulle parti ridevoli degli amici, per lo mescolare del piacere all'invidia, al dolore il piacere commischiamo: sendo che si è, già lunga pezza, convenuto tra noi l'invidia tornar a dolore di anima, ed il ridere invece a piacere: e che in tai casi l'uno e l'altro si generi unitamente [64].

Protarco. Vero.

Socrate. Sicchè ne mostra ora il discorso che e sì nelle lamentazioni e nelle tragedie, nè solo nei drammi, ma sì ancora nell' intera tragedia della vita, e nella commedia [65], i dolori si mescolino in un medesimo coi piaceri e in questi e in altri casi infiniti.

Protarco. Gli è impossibile, o Socrate, di non consentir queste cose, pogniamo pur caso che altri contendesse risolutamente per il contrario.

Socrate. Non pertanto noi proponemmo di disaminar l' ira e il desiderio e la lamentazione e la paura, e l' amore, e l' emulazione e l' invidia, e quante altre v' ha simili passioni, nelle quali si ritrovino mescolati quegli elementi detti insin ad ora più volte: o non è egli così?

Protarco. Così.

Socrate. E intendiamo noi che alla lamentazione ed all' invidia ed all' ira si appartiene tutto ciò, che si è pur or ragionato?

Protarco. E come non l' intenderem noi?

Socrate. E non sono elleno molte ancora le rimanenti?

Protarco. Moltissime anzi.

Socrate. Ora per qual ragione potissima t' avvisi tu, che io ti abbia mostra la mistione che si avvera nella commedia? non forse per cagione di persuaderti ch' ei sia ancora agevole a dimostrar tale contemperanza nelle paure e negli amori ed in altre passioni? e che tu, afferrata una tal cosa, m' avresti deliberato dal dover più oltre, col rivolgermivi, al-

lungare i ragionamenti, ma ti saresti senza più fatto capace di questo, che sì il corpo senza dell' anima, e sì l'anima senza del corpo, e sì l'uno e l'altro a comune, nelle loro modificazioni son pieni di piacere con dolori contemperato. Or dunque mi dì se tu mi deliberi o se ci farai far qui mezza notte. E che sì che un tantino ch' io aggiunga, io mi tengo per conseguito da te, che tu mi dii licenza. Imperò che di queste cose tutte io ti vorrò render ragione domani: ove per al presente io mi son pur risoluto di arrivare a quel che resta per la decisione che ne comanda fare Filebo.

Protarco. Bene, Socrate, hai detto: ma quanto ci resta e tu continua di sporlo a posta tua.

XXXII. Socrate. Naturalmente però, dopo i piaceri misti, bene per una certa necessità dovrem noi venire per ordine agl' immisti.

Protarco. Hai detto benissimo.

Socrate. Adunque, rovesciando la medaglia, mi sforzerò io d'indicarveli: imperò che a quegli che affermano, tutti i piaceri essere cessazioni da dolori, io non porgo orecchie gran fatto, ma, secondo che dissi, men valgo a testimoni in certi tali piaceri, che paiono essere e non sono poi punto del mondo, ed in certi altri che danno a divedere di essere molti e grandi, dove che intorbidati sono nel tempo stesso sì da dolori, e sì dalle reliquie dei massimi crucii, che in abbattimenti di corpo o di anima s' incontrino [66].

Protarco. Or, Socrate, quali invece tenendo l'uo-

mo per veri, ei penserebbe dirittamente?

Socrate. Quegli che vengono dai colori, i quali si dicono begli, e dalle figure, ed il più degli odori ed i suoni, e quanti altri proveniendo da non sensati e non dolorosi bisogni, sensatamente e piacevolmente senza ombra di dolore [67] gli sodisfanno.

Protarco. Oh, Socrate, come diciam noi ora questo così?

Socrate. Senza dubbio ei non è chiaro di botto quello che dico io: gli è forza pertanto di chiarirlo. Imperò che per bellezza di figure io non fo prova di dire ora quella che i molti s'avviserebbero, quella di animali, per mo' d'esempio, od anco di talune dipinture: ma io, dice il discorso, intendo alcun che di retto ed alcun che di ritondo, e le figure, o vuoi piane o vuoi solide, sì generate per mezzo di essi coi tornii, e sì coi regoli e colle squadre, se tu m'intendi. Sendo che discorro io queste cose non tornar belle rispetto ad alcun che, siccome le altre, ma essere naturate belle di per loro medesime, ed avere taluni piaceri proprii, che non hanno a far nulla con quei solletichi di prima: e ad una medesima stregua i colori che questa norma si hanno, riuscir begli e cagionare piaceri [68]. Ma intendiam noi, o come?

Protarco. Io mi ci sforzo, o Socrate: e tu ti sforza anche tu di parlare vieppiù chiaramente.

Socrate. Or bene: tra i suoni [69] dico io, che i lievi e sonori e quegli che generano una cotal melodia pura, non sieno però già begli rispetto ad al-

tro, ma sì essi di per sè stessi, e che li seguano piaceri a loro connaturali.

Protarco. E così sta anche questo.

Socrate. Il genere poi dei piaceri, il quale vien dagli odori, è per vero meno divino, che non questi altri: se non che il non commischiarvisi necessariamente dolori, per qualunque modo ed in qual s'è cosa ch' egli ci avvenga, mi fa dir sempre che tutto ciò, ove non è tale necessità, sia a quelli corrispondente [70]; ma, se tu intendi, queste son già due specie di quegli che noi addimandiamo piaceri [71].

Protarco. Intendo.

Socrate. Or facciam d' aggiugnervi ancora i piaceri che vengon dalle cognizioni, quando però ci paia che in loro nè sia una certa cotal sete di conoscere, nè per la sete delle cognizioni si generino dolori d' in sul principio.

Protarco. Ma così pare anco a me.

Socrate. Che poi? ove ai ricolmi di cognizioni avvenisse in processo di tempo di farne getto per cagione della dimenticanza, scorgi tu dolori di sorta in tal caso?

Protarco. Non già naturalmente certo, ma sì per ripensare in sul caso, quando chi n'è stato privo, pòi ad un bisogno se ne addolori.

Socrate. E noi pertanto, beat' uomo, ora discorriam pure di quello che accade naturalmente, senza tener ragione del ripensare [72].

Protarco. Oh, allora tu di il vero, che nelle co-

gnizioni la dimenticanza se ne generi tuttavia senza dolore.

Socrate. Questi piaceri adunque delle cognizioni s' hanno a dire immisti di dolore, e non punto già dei più degli uomini, anzi di troppo pochi.

Protarco. E come non s' avrebb' egli a dire così?

XXXIII. Socrate. Or bene, quando abbiamo di già a sufficienza disceverati e partiti i piaceri puri e quegli che potrebbero venir detti a ragione presso che impuri, facciam d' aggiugnere col discorso agl' intensi piaceri smisuratezza, e misuratezza per contrario a quegli che non son tali. Ed ancora ai grandi ed intensi piaceri, ed a quegli che or sovente ed or di rado si generano, attribuiamo di essere del genere di quell' infinito per lo appunto, che trascorre per il corpo e per l' anima, or più diventando ed or meno; e quegli invece che tali non sono, annoveriamoli tra i misurati [73].

Protarco. Tu dì, Socrate, dirittissimamente.

Socrate. E dopo di ciò ei si dee divisare circa ad essi piaceri ancor questo più in là.

Protarco. Che mai?

Socrate. Che si ha egli a dire più accosto alla verità? il puro ed il sincero, o l' intenso invece ed il molto ed il grande ed il bastevole?

Protarco. E perchè, Socrate, me ne dimandi?

Socrate. Per non volere, o Protarco, che nulla circa il piacere o la cognizione, mentre ch' io gli esploro, si pretermetta di quello che è puro e non puro in qual s' è l' uno di loro: affine che l' uno e

l' altra, parandosi puri sì innanzi a me e sì a te, e sì a tuttiquanti costoro, renda la decisione più agevole.

PROTARCO. Dirittissimamente.

SOCRATE. Su via, per quanti v' ha generi che si dicon puri da noi, teniam questo modo: trascegliendo l' uno qualunque dapprima, facciamone la disamina.

PROTARCO. Or su, quale trascegliamo?

SOCRATE. Il genere del bianco noi agguarderemo, s' ei ti piace, dapprima.

PROTARCO. Al tutto sì.

SOCRATE. Or come potrebbeci egli essere anco alcuna purezza nel bianco? Quand' egli fosse e grandissimo e copiosissimo, o quando invece schiettissimo di tanto che non v' avesse punto luogo a nissun altro colore di sorta?

PROTARCO. Gli è chiaro, che quando fosse schietto in massimo grado.

SOCRATE. Dirittamente: questo adunque, o Protarco, e non il più copioso ed il più grande, si porrà da noi per verissimo, e sì ad un' ora per bellissimo tra i bianchi tutti?

PROTARCO. Dirittissimamente per certo.

SOCRATE. Un picciolo adunque e puro bianco, ove noi affermassimo, ch' ei torni più bianco ad un' ora, e più bello e più vero di molto bianco impuro, noi diremmo in tutto e per tutto dirittamente?

PROTARCO. Dirittissimamente per fermo.

SOCRATE. Or che? non avremo certamente bisogno

di molti siffatti esempii per dar giudizio del piacere; ma quindi ci basta ad intendere, che per verità anche ogni piacere picciolo e poco, senz' ombra di dolore, potrebbe riuscire più piacevole e più vero e più bello d' un grande e d' un copioso.

PROTARCO. Pur troppo è così: l' esempio è certo sufficiente.

XXXIV. SOCRATE. Ma che è la simil cosa poi? non abbiamo forse udito circa il piacere, ch' ei si genera sempre e non è mai il piacere? chè vedi: certi saccenti fanno già opera di bel nuovo di porci innanzi quest'altro ragionamento, e bisogna loro esser grato.

PROTARCO. Oh, di che?

SOCRATE. Appunto questo, caro Protarco, io lo ti andrò sponendo per via d' interrogare.

PROTARCO. Dì ed interroga pure.

SOCRATE. V' abbia due ordini di cose [74], l' uno che sta di per sè, e l' altro che aspira ad altro.

PROTARCO. Oh, come dì tu che questi sieno e quali?

SOCRATE. L' uno di sua natura degnissimo d'onoranza, l' altro poi difettante di ciò.

PROTARCO. Dì più chiaro.

SOCRATE. Di begli e buoni garzoni e ad un' ora di virili loro amatori, noi ne abbiam veduti per avventura.

PROTARCO. Troppo ben sì.

SOCRATE. Or bene, cerca due altre cose simiglianti a queste due, tra quante noi diciam valere per terze a qual s' è delle due [75].

Protarco. Dì più chiaro, o Socrate, checchè tu dica.

Socrate. Ma ei non c' è nulla di complicato, o Protarco; gli è il discorso, che vuol la baia di noi. Ecco poi ch' egli dice, che l' una cosa è sempre a cagione di qualcuno tra gli enti, e l'altra è quella, mercè della quale si genera tuttavia quello che si genera sempre a cagion di qualcosa.

Protarco. Appena che per il ripetersi molte volte, io l' ho inteso io.

Socrate. E forse, o figliuolo, nel processo del ragionamento l'intenderemo vie meglio.

Protarco. Oh, perchè no?

Socrate. Or via, facciam d' assumere queste altre due cose.

Protarco. Quali?

Socrate. L'una sia il generarsi che tutto fa, e l' un' altra poi l' essere [76].

Protarco. Te le concedo io queste due cose, l'essere e il generarsi.

Socrate. Dirittissimamente: or quale delle due è a cagione dell' altra? affermerem noi che il generarsi sia a cagione di essere, o che l' essere a cagione di generarsi?

Protarco. Tu vuoi saper ora tu di questo che addimandi essere, s' egli è appunto quello ch' egli è a cagione di generarsi?

Socrate. Ei pare.

Protarco. E tu, se Iddio m'aiuta, ne addimandi me tu [77]?

Socrate. Vedi, Protarco, io dico una simil co-

sa; affermi tu, che il costruir navi sia a cagione dell' avere la nave, piuttosto che non la nave a cagione del costruirla? e di quanto altro v' ha di cosiffatto, io dimando questo medesimo, o Protarco.

Protarco. Or perchè mai non ci rispondi da te medesimo?

Socrate. Ei non v' ha ragion di nol fare: ma abbi parte nel discorso anche tu.

Protarco. L' avrò senz' altro.

Socrate. Or io affermo, che e sì gl' ingredienti e sì ogni ragione di ordegni, e sì ogni materia stieno pronti all' uso di qualunque uomo a cagione di generare: e che la tale o tale altra generazione poi sia a ragione di un tal o tal' altro essere particolare: e che la generazione in universale a cagione dell' essere in universale si faccia.

Protarco. Chiarissimamente per certo.

Socrate. Or il piacere, s' egli è pure generazione, non dovrebbesi di necessità generare a cagione di alcuno essere?

Protarco. Non ha dubbio.

Socrate. Pertanto quello, per cui cagione sempre si genera ciò che a cagione di qualcosa si genera, è solamente nel grado del bene: ma quello invece, che si genera a cagione di alcun che, in altro grado, ottim' uomo, si debbe porre.

Protarco. Necessarissimo.

Socrate. Ora, s' egli è generazione il piacere, non lo porremo noi forse a ragione, ponendolo in altro grado che in quello del bene?

Protarco. E a troppa ragione per vero.

Socrate. Or dunque, ch' è quello ch' io diceva in sul principio di questo ragionamento, ei bisogna esser grato a chi ci accennò circa il piacere quel tratto, ch' ei si generi sì veramente, ma non già sia punto del mondo: imperò ch' egli è chiaro che un cotal uomo si fa appunto beffe di color che sostengono il piacere essere il bene.

Protarco. Pur troppo.

XXXV. Socrate. E cotest' uomo medesimo si farà pur beffe tuttavia anco di coloro che in cose che si generano, si sodisfanno.

Protarco. Oh, come e di quali dì tu?

Socrate. Di quegli tutti dico io, che sodisfacendo o a fame o a sete o a qual s' è altra di quante v' ha delle passioni siffatte, che una generazione le sodisfaccia [78], godono della generazione, come di piacer ch' ella è, ed affermano, ch' essi non si torrebbero di vivere col non aver sete e fame, e col non patire le altre passioni tutte, che conseguitano a queste, per quante l' uomo sapesse dirne.

Protarco. Mostrano almeno così.

Socrate. Or bene, al generarsi non affermeremo noi tutti contrario il corrompersi?

Protarco. Di necessità.

Socrate. Sicchè, chi s' eleggesse questo, eleggerebbe di corrompersi e generarsi, e non invece quella terza ragion di vita, in cui non avea luogo il godere nè l' addolorarsi, ma sibbene l' essere savio, il più che possibil fosse, puramente.

Protarco. A un grande assurdo ci pare, o Socrate, che si riesca, ove altri ci ponga il piacere siccome bene.

Socrate. A un grande sì, quando inoltre si dica da noi anche di questa guisa.

Protarco. E di qual guisa?

Socrate. Oh, come non è egli assurdo, che nulla sia buono nè bello nè nei corpi nè in molti altri obbietti dall'anima in fuori, e che in essa solo il piacere sia tale, ed il coraggio poi e la temperanza, o l'intelletto, o qual s'è altro di quanti beni ha sortita l'anima, non ne sia nissun cosiffatto? E ad essere oltre di questo costretto per giunta di affermare, che chi non gode ed è invece addolorato, sia malvagio allorquando egli si addolora, per ottimo ch'egli esser potesse; e che in quel cambio chi gode, di quanto più gode, allora che egli gode, di tanto più ecceda in virtù?

Protarco. Tutto questo, o Socrate, è, quanto può più essere, assurdissimo.

XXXVI. Socrate. Che non avessimo però a far pruova d'una al tutto squisita disamina del piacere, ed a mostrar poi quasi di risparmiare di soverchio la mente e la cognizione: anzi generosamente tastiamole dappertutto, non forse avessero per alcun modo alcuna cosa di guasto; per insino a che giunti a scorgere quel checchessia, che in esse è di sua natura purissimo, ci valiamo alla comune decisione di quelle parti sì di esse e sì del piacere che verissime sono.

Protarco. Dirittamente.

Socrate. Or bene, della cognizion delle cose che apprendiamo, non versa ella, come avviso io, una parte circa le arti, ed un' altra circa l' erudimento e la cultura? non è egli cosi?

Protarco. Così.

Socrate. Or quanto all' arti manuali, facciam di fermare alla bella prima, se l' una parte di esse sia più affine alla scienza, e l' altra meno, e s' ei bisogni estimar quella siccome purissima, e questa siccome men pura.

Protarco. Ben si dee fare.

Socrate. Ei si dee dunque prendere in separato da ciascuna di esse arti quelle che lor fanno di guida.

Protarco. E quali ed a che modo?

Socrate. Ove per mo' d'esempio, l'uomo da tutte l'arti separasse quelle del numerare, del misurare e del pesare, vil cosa, a dirla, sarebbero gli avanzi di ciascheduna.

Protarco. Vil cosa invero.

Socrate. Almeno, tolto questo, ei ci resterebbe solamente l' apporsi, ed il meditare le proprie sensazioni per perizia e per pratica, valendosi delle facoltà dell' arte congbietturale, le quali, dopo rinvigorite con meditazione e fatica, i più le addimandano arti.

Protarco. Tu parli conclusioni necessarissime.

Socrate. E innanzi tratto non ne è ella piena la musica che gli accordi non per misura compone, ma per un conghietturare di esercizio, tanto in quel-

la sua parte che consiste nel soffiare, quanto in quella che, consistendo nel citarizzare, va a caccia conghietturando della misura di ciascuna corda che è mossa, di guisa che essa tuttaquanta tiene in sè mescolato molto di non chiaro e poco poi di ben fermo [79]?

Protarco. Verissimo.

Socrate. Ed anco la medicina, e l'agricoltura e l'arte del nocchiero e del capitano noi troveremo essere cosiffatte.

Protarco. Sì al tutto così.

Socrate. Ma l'architettura, m'avviso io, troverem noi, che usi di moltissime misure ed ordegni: queste cose, le quali le danno molta squisitezza, la rendono più artificiosa della più parte delle scienze.

Protarco. Oh, in che mai?

Socrate. Sì in costruzione di navi e sì in fabbricazione di case, e sì in molti altri obbietti nell'operare di legno: imperò ch'ella, se mal non m'appongo, usa quivi del regolo, e del tornio, e dell'archipenzolo, e del traguardo, ed anco d'un'ascia, con assai acconcezza travagliata.

Protarco. Sì, Socrate, tu di senza dubbio dirittamente.

Socrate. Or bene, poniamo in due ordini queste che si dicono arti: e che l'une che vanno ad un ragguaglio stesso colla musica, ottengano una minore squisitezza nelle loro operazioni, l'altre poi coll'architettura, una maggiore.

Protarco. Stia pur così.

Socrate. E tra di queste poi essere esquisitissime appunto quelle che pur ora dicemmo prima.

Protarco. Ei mi pare che tu accenni all'arte del numerare ed a quante altre pur ora unitamente ad esse profferisti.

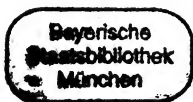
Socrate. Tu l'hai appunto detto, o Protarco: ma non è egli forse a consentire, che quest'ultime ancora si sieno di doppio genere, o come?

Protarco. Oh, quali di tu?

Socrate. E dell' arte del numerare innanzi tratto non si dee egli forse affermare, che ve n' abbia due; l' una ch' è quella dei più, ed un' altra poi, ch' è quella per contrario dei filosofi?

Protarco. Or per qual differenza dell' una l' uomo un' altra arte di numerare potrebbe porre?

Socrate. Per non picciola differenza, o Protarco: imperò che invero taluni di quegli che s' inframmetton di numerare, annoverano unità disuguali come, per mo' d' esempio, due eserciti e due bovi; e due sono per essi, o vuoi le minime, o vuoi le massime tra le cose: altri poi non se ne contenterebbero mai, se non se pure quando l' uom non annoveri nissuna unità che da qual s' è l' una delle altre innumerevoli unità nelle parti non si diversifichi.

Protarco. Che sì che assai bene tu dì che non picciola differenza si sia tra quegli che vacano al numerare: di guisa che è ragione che ei v' abbia due arti di numerare.

Socrate. Ma che? l'arte del computare e del misurare che usa in architettura e mercatanzia, differisce ella dalla misura degli spazii fatta secondo filosofia, e dai computi esquisiti? debbonsi esse dir una, o se ne porrà invece di due ragioni?

Protarco. Di due ragioni ne porrei io, a volermene almeno stare col detto più su.

Socrate. Bene così: or sei tu forse capace del perchè abbiam recato in mezzo siffatte cose?

Protarco. Forse sì: ma avrei caro, che lo mi chiarissi tu quello che m' hai or dimandato.

Socrate. Ei mi pare adunque, che questo ragionamento, cercando non meno ora che quando l' abbiam cominciato, d' alcun che corrispondente alla condizion dei piaceri, l' abbia qui messo innanzi [80] per via di considerare se ei v' ha per avventura una scienza più pura di un' altra scienza, siccome v' ha un piacere più puro d' un altro piacere.

Protarco. Oh, gli è ben chiaro per certo, che a cagione di ciò fu impreso trattare siffatte cose.

Socrate. Or che? non trovava egli forse per lo innanzi, che le arti, ciascuna a diversi obbietti soprastando, più e men limpide l'una dell'altra si sieno?

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. Ed al presente poi, dopo che, per lo avere appellato una qualunque arte con solo un nome, ci ha indotto in opinione ch' ella si fosse una, non ci ridomanda egli forse, come se questa stessa si fosse due, se quel tanto di preciso e di puro, che è in tai cose, si truovi più squisitamen-

te nell' arte dei filosofi o in quella dei non filosofi?

PROTARCO. Sì, bene ei mi pare ch' egli ci dimandi di questo.

SOCRATE. Or, Protarco, quale risposta gli darem noi?

PROTARCO. O Socrate, siamo pur giunti ad una distinzion tra le scienze, quanto a chiarezza, maravigliosa.

SOCRATE. Risponderemo dunque più agevolmente?

PROTARCO. Perchè no: ed ei si dirà certamente, che le arti che fanno di guida, di molto eccedano sulle altre, e che di queste stesse poi quelle in sulle quali i veri filosofi studiosamente s' adoperano [81], non è a dire di quanto si vantaggino per la squisitezza e la verità delle misure e dei numeri.

SOCRATE. Sia pur secondo l' avviso tuo, e noi, affidandoci a te, rispondiam via di buon animo a cotesti bravi nello ingarbugliare i discorsi.

PROTARCO. Oh, che?

SOCRATE. Ch' ei v' è due arti di numerare e due arti di misurare, ed altre simili in abbondanza di compagnia con queste; le quali hanno tale duplicità, e tengono non pertanto un nome solo in comune.

PROTARCO. Diam pure, o Socrate, cotal risposta a costoro che tu dì essere bravi, e Dio ce la mandi buona.

XXXVII. SOCRATE. Ma la facoltà della dialettica, o Protarco, rinnegherebbeci, se aggiudicassimo ad altra scienza il primato sopra di essa.

Protarco. Ma quale quest' altra facoltà bisogna dire che sia?

Socrate. Quella senza fallo, che conoscesse tutta la scienza insino ad ora discorsa: imperò che certo m' è al tutto avviso che quanti v' ha ch' abbian cervello, e sia pur poco, tutti tengano per verissima di gran lunga più delle altre quella cognizione, la quale è circa all' ente che è davvero, e circa a quello che è naturato sempre del modo medesimo. E tu, o Protarco, che e come risolveresti [82]?

Protarco. Io certo, o Socrate, io sempre udivo da Gorgia, ed era pur bene spesso [83], che l' arte del persuadere a pezza ecceda le altre: imperò ch'ella si fa soggette le cose tutte per loro grado, e non già punto per violenza, ed è quindi l' ottima di gran lunga tra le arti tutte. Or poi nè a te nè a lui avrei già in animo di contrappormi.

Socrate. Ei mi pare di te, che tu, benchè avresti voluto dire, mi abbi poi per vergogna abbandonato le armi.

Protarco. Oh, ei si sia pur come vuoi.

Socrate. Or mi s' ha egli a cogliere cagione addosso del non esserti bene apposto tu?

Protarco. Come?

Socrate. No, caro Protarco, io non cercavo punto qual' arte o quale scienza ecceda tutte le altre per essere massima ed ottima, e giovare moltissimo a noi: ma qual mai contempli quello che preciso ed esquisito e verissimo è, pognam pure che poca cosa ella sia, e poco approdi: questo è che

noi cerchiamo presentemente. Ma vedi: tu non verrai punto a Gorgia in ira però, quando tu abbi concesso alla sua arte che ella per il suo uso imperi agli uomini. E quanto alla disciplina la quale io diceva testè, a quel modo medesimo, ch' io discorrevo allora, sai, di quel bianco, che, tuttochè piccolo, quando però fosse stato puro, sarebbesi vantaggiato sul bianco abbondevole e non della stessa fatta, appunto per l' esser egli verissimo; e così ora, dopo avere profondamente ripensato ed a sufficienza deliberato, senza risguardare a taluni utili delle scienze, nè alle lodi che se ne fa, ma solamente a questo, se cioè è nell' anima alcuna facoltà naturata sì ad amare il vero, e sì a tutto operare per esso, facciam di dire, se, esplorata da noi la parte pura della mente e dell' intelligenza, possiamo affermare, che questa facoltà ne partecipi, secondo ogni verisimiglianza, massimamente, o s' ei si debba invece cercarne un' altra qualunque, che innanzi per questa parte le vada [84].

Protarco. Ma bene io considero, e malagevole, per creder mio, si è d' accordare, che alcun' altra scienza od arte più che questa s' attenga alla verità.

Socrate. Orbè, hai tu forse detto quello che ora tu dì, avendo in mente la simil cosa? che le più delle arti, cioè, e quante si travagliano circa a queste cose di quaggiù, si valgono innanzi tratto di opinioni e le cose opinabili ricercano sollecitamente. E pognamo ancora, che altri stimi d' investigare

circa alla natura delle cose, ben sai ch' egli investiga per tutta sua vita circa a questo mondo, e sì il modo com' egli si generò, e sì com' egli patisce e com' egli opera: afflermeremo noi così o come?

PROTARCO. Così.

SOCRATE. Un tal uomo però non ha impreso di travagliarsi intorno a quello che sempre è, ma sì circa a quello che si genera e sarà od è generato quaggiù?

PROTARCO. Verissimo.

SOCRATE. E affermerem noi, che si generi nulla di preciso a norma dell' esquisitissima verità tra queste cose, delle quali nissuna ebbe mai nulla in un identico modo nè poi avrà, nè ha per al presente?

PROTARCO. E come l' affermeremo?

SOCRATE. Ora intorno a cose le quali non posseggono punto nissuna fermezza al mondo, in che modo potremmo abbatterci ad alcun che di fermo, e sia che si voglia?

PROTARCO. In nissun modo, m' avviso io.

SOCRATE. Adunque nè intelletto è nè scienza di esse, la quale abbia seco il vero in grado sovrano.

PROTARCO. Non è certo ragione che sia.

SOCRATE. Sicchè e te e me e Gorgia e Filebo ei ci si dee mandare con Dio al più presto, ed attestare col ragionamento una tal cosa.

PROTARCO. Qual cosa?

SOCRATE. Che il fermo ed il puro ed il vero, e

ciò che noi schietto dimandiamo, sieno privilegio di quelle cose di lassù, di quelle, che sempre secondo la stessa guisa sono del modo stesso sceverissime da impurità; od in secondo luogo di quelle che son loro affini massimamente, e che tutto l' altro di second' ordine ed inferiore debbasi dire.

PROTARCO. Dici verissimo.

SOCRATE. Ed i nomi più belli, che si truova quanto a cose di questa fatta, non è egli forse giustissimo di attribuirli agli obbietti più belli?

PROTARCO. È di ragion certo che sia.

SOCRATE. Or non sono mente e intelligenza tai nomi, che chicchessia darebbe loro il vanto sopra qual s' è altro nome?

PROTARCO. Sì.

SOCRATE. A porli dunque a quell' intellezioni che si ha di quello che è davvero, calzando eglino a capello, ei si potrebbon dire ben posti.

PROTARCO. Al tutto così.

SOCRATE. E pertanto i nomi che io presentai allora al giudizio, non erano certo altri se non questi.

PROTARCO. Non altri, o Socrate.

XXXVIII. SOCRATE. Sta bene. Quanto è poi al vicendevole mescolamento della intelligenza e del piacere, se l' uomo affermasse che a noi nella guisa che ad artefici, ci stia parato dinanzi quello da cui od in cui bisogna alcuna cosa fazionare, bene per avventura assomiglierebb' egli a parola.

PROTARCO. E molto bene per vero.

Socrate. Or dopo di ciò non si dee imprendere di mescolare?

Protarco. Non ha dubbio.

Socrate. Sicchè egli andrebbe più a dovere la cosa, se noi antedicessimo, e ci rammentassimo questo?

Protarco. Che?

Socrate. Quello, onde facemmo menzione anche prima; che giusto pare che sia il proverbio, ch'ei faccia bisogno di rifarsi e due e tre volte col discorso in su quello che bene sta.

Protarco. Senza dubbio.

Socrate. Or suso, a nome di Dio: ch'io stimo che a un dipresso a questo modo furon discorse le cose che allora si dissero.

Protarco. A quale?

Socrate. Filebo afferma e che il piacere sia diritta mira di tutti gli animali, e che bisogni, che tutti in esso procurino d'imbroccare, e ancora ch'egli sia il bene di tutti quanti, e che i due nomi del buono e del piacevole vadano dirittamente apposti ad alcun che di uno ed a sola una natura. Socrate in quel cambio innanzi tratto afferma, che di questo non ne sia nulla, e che due sono gli obbietti siccome i nomi, ed il buono ed il piacevole hanno natura l'un dall'altro diversa, e che più sia partecipe della condizione del bene la intelligenza che non il piacere. Non sono e non erano queste le cose che venivano allora dette, o Protarco?

Protarco. Queste pur troppo.

Socrate. Dunque e sì allora e sì ora ci accorderemmo noi in questo?

Protarco. In che?

Socrate. Che la natura del bene più ecceda le altre per questo.

Protarco. Per che?

Socrate. Per non avere mai quello animale, cui essa in tutto e per tutto informi perennemente, bisogno di nissun' altra cosa più in là; anzi tener seco tanto che gli è compiutissimamente bastevole: non è egli così?

Protarco. Così certo.

Socrate. E non ci sforzammo noi di porre in disparte l' uno dall' altra nella vita lor propria, il piacere immisto d' intelligenza, e la intelligenza che di piacere non avea seco nè punto nè poco?

Protarco. Così fu.

Socrate. Ora ci parv' egli allora qual s' è l' uno di essi sufficiente ad alcuno?

Protarco. E come ci sarebb' egli paruto?

Socrate. Che se poi allora alcuno abbaglio ci venne preso, chicchessia ora, comprendendo sotto un' idea la memoria e la cognizione e l' intelligenza, e la vera opinione, e considerando dica di bel nuovo più rettamente, se uomo del mondo contenterebbesi mai che senza di queste fosse in lui o si generasse una qualunque pur menoma cosa, non che il piacere, per abbondevolissimo ed intensissimo, che potess' essere, quand' egli non opinas-

se veramente di godere, e non conoscesse in nissun modo qual modificazione ha sentito, e non ne avesse di giunta neppure per un tantin di tempo memoria. Di ora il medesimo circa alla intelligenza, se uomo del mondo torrebbesi innanzi di aver intelligenza senza nissun piacere per brevissimo ch'ei si fosse, piuttosto che con alcuni piaceri; o tutti i piaceri invece senza intelligenza piuttosto che con alcuna intelligenza?

Protarco. Non è possibile, o Socrate, questo: ma non è certo bisogno di ridomandar più volte siffatte cose.

Socrate. Sicchè il compiuto ed eligibile a tutti ed in tutto e per tutto bene non potrebb' essere nè l'un nè l'altra di questi?

Protarco. Oh, come potrebbe?

Socrate. Il bene adunque si dee afferrare o spiccatamente di per sè, ovvero in alcuna sua forma, affine che, siccome dicevamo, avessimo cui dare i secondi premii.

Protarco. Tu dì dirittissimamente.

Socrate. Or non abbiamo noi presa una via che mena al bene?

Protarco. Quale?

Socrate. Come se altri, andando in cerca di alcuno uomo, ne risapesse prima dirittamente la casa dov' egli abita, avrebb' egli buono in mano senza dubbio per il ritrovamento di quello ch' ei cerca.

Protarco. Oh, come no?

Socrate. E testè certo, così ben come in sul prin-

cipio, un ragionamento ne indicò di non cercare il bene nella vita immista, ma sibben nella mista.

PROTARCO. Al tutto sì.

SOCRATE. V' ha più speranza pertanto, che questo che si cerca meglio apparisca in una vita ben mescolata, che in una non così?

PROTARCO. Molta più.

XXXIX. SOCRATE. Via, Protarco, facendo prima voti agli Dii, mescoliamo, o che Bacco, o che Vulcano, o che qual s' è altro di essi abbia sortito l' onore del presedere a questo commischiamento.

PROTARCO. Al tutto così.

SOCRATE. E ancora a noi, siccome a coppieri, stanno parate dinanzi le fonti, ed altri quella del piacere assomiglierebbe a fonte di mele, e quella invece della intelligenza, sobria e senza ombra di vino, a fonte di austera e salubre acqua: le quali bisogna fare pronta opera di commischiare il più bellamente che si possa.

PROTARCO. E come no?

SOCRATE. Su via, innanzi tratto: asseguiremmo noi forse quel bellamente in massimo grado, ove mescolassimo il piacere tutto con tutta la intelligenza?

PROTARCO. Forse sì.

SOCRATE. Ma non è già punto sicuro: e a me circa alla via per la quale potremmo con manco pericoli mescolare, mi pare poter fare aperta una opinione.

PROTARCO. Di quale?

Socrate. Non avea egli luogo in noi, per nostro avviso, un piacere più veramente che un altro, ed alla stessa stregua un'arte più esquisita d'un'altra?

Protarco. Oh, come no?

Socrate. Ed una scienza differente da un'altra scienza: sendo che l'una risguarda a quello che si genera e si corrompe, l'altra a quello che nè si genera nè si corrompe, ma è sempre secondo un' identica guisa del modo medesimo: e questa, avendo considerazione al vero, tenemmo più vera essere che non quella.

Protarco. Dirittamente del tutto.

Socrate. Or se vedessimo commischiate dapprima le porzioni verissime dell' uno e dell' altra, sarebbero forse sufficienti di presentarci quella ragion di vita desideratissima effettuandola, o avrebbero invece bisogno di alcuna cosa più in là, e di porzioni tali che non fossero di questa fatta?

Protarco. A me almeno pare di far così [85].

XL. Socrate. Via, siavi un uomo che mediti in sulla giustizia di per sè di quello che essa sia, ed abbia un discorso che tenga ben dietro al suo intendimento, e che per tutti gli altri enti trascorra in un modo medesimo intendendo [86].

Protarco. Sia pure.

Socrate. Or questi avrà egli scienza bastevole, ov' egli desse ragione del circolo e della sfera divina per sè, ed ignorasse poi questa sfera umana e questi circoli umani, ed in fabbricazione di case, ed in altre opere usasse dei regoli e di quei circoli in quella guisa divina [87]?

PROTARCO. Ridicola condizione, o Socrate, diciam dunque la nostra, a starcene colle scienze divine solamente.

SOCRATE. Come dì tu? ch' ei si debba forse gittar entro in comune, e commischiare la non ferma nè pura arte del regolo falso ad un' ora e del circolo?

PROTARCO. Gli è necessario, a volere che qual s' è di noi ritruovi tuttavia, non ch' altro, la via di casa.

SOCRATE. E forse anco la musica: la quale affermavamo testè, che, sendo piena di conghiettura e d' imitazione, difetti di purità?

PROTARCO. Pare a me sì, quando pure la nostra abbia ad esser vita, quando che sia, in un modo qualunque.

SOCRATE. Sicchè tu vuoi, ch' io, come portinajo spinto e violentato da una turba, datomi per vinto, lasci, spalancando le porte, correr dentro le scienze tutte, e mescolarsi alla pura la alquanto più difettiva?

PROTARCO. E di vero io per me non mi so, in che altri, o Socrate, svantaggerebbesi, a prendere le altre scienze tutte, quando ha le principali di già.

SOCRÀTE. Io adunque darò lor luogo di confluir tuttequante nel ricetto di quella Omerica ed assai poetica convalle accoglitrice dei fiumi [88]?

PROTARCO. Al tutto sì.

SOCRATE. Ecco dato lor luogo. Or si dee andare di nuovo alla fonte dei piaceri: imperò ch' ei non ci è venuto fatto di mescolare dapprima solo

le parti vere secondo che s'era fermo da noi: sendo che invece, per lo avere in pregio la scienza tutta, abbiamo dato luogo in un medesimo a tutte le scienze di compagnia.

PROTARCO. Tu dì verissimo.

SOCRATE. Egli è già tempo, che noi ci deliberiamo circa ai piaceri, se anche ad essi tutti bisogni dar passo unitamente, o s'ei si debba dar luogo dapprima a quanti di essi son veri.

PROTARCO. Val molto meglio per certo, almeno quanto a sicurezza, di dar prima passo ai veri.

SOCRATE. Sia dato lor luogo però: or che è poi del rimanente? non si debb'egli forse, se ei ve n'ha taluni necessarii, siccome nel caso di prima, commischiare anche questi?

PROTARCO. Oh, perchè no? i necessarii si debbono senza fallo.

SOCRATE. Se poi, siccom'era innocuo ed utile di sapere durante la vita le arti tutte, così anco ora dicessimo circa a' piaceri il medesimo; se, vo' dire, ad ognun di noi conferisse, e non recasse danno di goderli tutti al suo vivente, ei si dovrebbon tutti commischiare.

PROTARCO. Or dunque, come direm noi circa ad essi; e come comporteremci?

SOCRATE. Ei non se ne dee dimandar noi, o Protarco, ma i piaceri medesimi e le cognizioni, chiedendo loro vicendevolmente la simil cosa.

PROTARCO. Quale?

SOCRATE. O amici, o ch'ei si debba appellarvi

piaceri, o che con qualunque altro nome, non torreste voi forse di coabitare con ogni ragion di cognizione, piuttosto che in separato dal conoscere? Io m'avviso essere necessarissimo ch' essi a ciò dicano questo.

Protarco. Che?

Socrate. Che, siccome si è discorso dianzi, ei non è gran fatto possibile nè giovevole, che un qualunque genere schietto stia per sè solo e diserto: pertanto estimiam da preporre, che coabiti con noi l'ottimo di tutti i generi, quello cioè del conoscere e sì le altre cose tutte e sì ciascheduno di noi medesimi perfettamente al possibile.

Protarco. E nel giusto avete dato al presente, direm noi.

Socrate. Bene sta: da capo dunque gli è a fare ora dimanda alla intelligenza ed alla mente. Avete voi punto bisogno dei piaceri nel mescolamento? chiederemmo noi in questa novella dimanda all'intelligenza ed alla mente. Ed oh via, di quali piaceri? potrebbono forse elleno dire.

Protarco. Di ragione.

Socrate. Ed il processo del nostro ragionamento sarà così: oltre quei veri piaceri, chiederem noi, vi fa egli bisogno più in là di avere per vostri coabitatori i piaceri massimi e gl' intensissimi? E come, o Socrate, potrebbono elleno dire, appunto quegli, che e sì ci mettono mille impedimenti conturbando per furiosi diletti le animc nelle quali alberghiamo, e sì non permettono innanzi tratto

che ci generiamo noi stessi, ed i generantisi figliuoli nostri, per negligenza producendo le più volte obblivione, guastano dell'intutto? ma gli altri piaceri, i quali diconsi veri e puri, tu gli stima presso che proprii di noi. Ed, oltre di questi, quegli che s'accompagnano a sanità ed a temperanza, ed ancora quanti altri ve n'ha, che fatti seguaci ad ogni ragion di virtù, ad essa, siccome a Dea, tengon dietro per ogni luogo, e tu gli mischia cotesti. Ma quegli invece che stanno in union di pazzia, e d'ogni altra maniera di vizii, molto assurdo sarebbe di mescolarli alla mente, chi volesse, coll'avere dinanzi agli occhi il più bello e pacifico miscuglio e temperamento possibile, fare pruova di appararvi che è mai quello che ha natura di bene e sì nell'uomo e sì nell'universo, e qual mai idea si debba divinare per propria di esso. Or non diremo noi forse, che queste cose ora discorse la mente le risponda e per sè e per la memoria e per l'opinion retta molto prudentemente, e molto bene in potere di sè medesima?

Protarco. In tutto e per tutto così.

Socrate. Ma non pertanto anche questo per fermo è necessario, ed altrimenti non si potrebbe generare un nonnulla.

Protarco. Oh, che?

Socrate. Quello, in cui non mescolerem verità, ci non si potrebbe mai generar veramente, nè mai avrebbe potuto essere generato.

Protarco. E come si potrebb' egli?

Socrate. In nissun modo : ma se punto bisogna di alcuna cosa più in là a questo commischiamento, e tu lo dì tu e Filebo ; imperò che per me ei mi pare, che il presente ragionamento sia ora fornito in forma di un cotal ordine incorporeo, che sia per imperare ad un corpo bene animato [89].

Protarco. Ed a me ancora, o Socrate, fa ragione che sia paruto così.

L. Socrate. Or dunque a dire, che noi stiamo in sui vestiboli del bene, e dell' abitazione di lui, noi diremmo forse per un rispetto dirittamente?

Protarco. Ei mi pare almeno.

Socrate. Ma infine qual cosa in questo commischiamento potrebbeci mai parer preziosissima e massima cagione ad un tempo dello essere divenuta a noi tutti gradita una disposizion cosiffatta ? imperò che veduto questo noi considereremo dopo di ciò, se al piacere od alla mente più connaturale e conforme essa sia fatta nell' universo.

Protarco. Dirittamente : chè questo ci tornerà alla decisione giovevolissimo.

Socrate. E pertanto in ogni maniera di mistione non è malagevole di vedere la causa, per la quale una qualunque mistione si genera di sommo pregio o di nissuno affatto.

Protarco. Come dì tu ?

Socrate. Non v' ha uomo al mondo, che ignori questo.

Protarco. Che ?

Socrate. Che qualunque commistione e in qual

s' è modo fatta, quando non abbia asseguita misura e commisura [90], manda a male di necessità e gli elementi tutti mischiati e prima sè stessa: chè a questo patto non sarebbe contemperanza ella, ma sibbene un cotale stemperato accumulamento, il quale riesce ciascuna volta a un reale cumul di guai per quegli tutti che v' hanno parte.

Protarco. Verissimo.

Socrate. Ecco ora che il valore del bene ci si è salvato nell' essenza del bello: imperò che senza fallo ci si convien dappertutto che misuranza e commisura a bellezza tornino ed a virtù.

Protarco. Al tutto sì.

Socrate. E abbiamo affermato eziandio, che la verità nella contemperanza sia mescolata.

Protarco. Abbiam senza fallo.

Socrate. Or dunque, se non possiamo aggiugnere il bene con sola un' idea, e noi, afferratolo con tre, ciò è, bellezza e commisura e verità, facciam di dire che di troppo buon dritto le accagioneremmo, in forma di unità, dei casi della mistione, e che per essere elleno il bene ancor essa sia generata siffatta.

Protarco. Di troppo buon dritto per vero.

LI. Socrate. Chicchessia dunque, o Protarco, potrebbeci già essere giudice sufficiente circa al piacere ed alla intelligenza, e decidere quale di esse sia più all' ottimo connaturale e più prezioso e per gli uomini e per gli Dii.

Protarco. Gli è chiaro: ma pure si è meglio di discorrerlo ragionando.

Socrate. Una per una adunque facciamo di giudicare ciascuna di quelle tre idee in comparazione del piacere e della mente, imperò ch'ei bisogna vedere, a quale dei due ciascuna di esse più affine si sia.

Protarco. Parli tu della bellezza, verità e misuranza?

Socrate. Sì io: e tu, Protarco, apprenditi prima alla verità: e dopo appresoviti e risguardato alla triade della mente e della verità e del piacere, e stato buona pezza sopra di te, fa di rispondere a te medesimo, se il piacere, o la mente sia più affine alla verità.

Protarco. Ma che bisogna di tempo? chè molto per certo, m'avviso io, differiscono tra di loro: sendo che il piacere è la più bugiarda di tutte cose, e, come va per proverbio, nei piaceri di Venere, i quali paion pure di essere massimi, anche lo spergiurare v' ha impetrato perdon dagl' Iddii, appunto come se i piaceri, a modo di fanciulli, non avesser neppure un pochin pochino di cervello: ma la mente in quello scambio o torna ad un medesimo colla verità, o certo le è di tutte cose simigliantissima e quel che v' ha di più vero.

Socrate. Or dunque dopo di ciò contempla del modo stesso circa alla misuranza, se il piacere più ne possegga della intelligenza o la intelligenza del piacere?

Protarco. Un'altra disamina hai proposto anch'essa agevole a fare: imperò che m'avviso io, che

l'uomo non troverebbe niuna cosa al mondo più di sua natura smisurata del piacere e del gaudio, e neppur una giammai più misurata della mente e della cognizione.

Socrate. Bene hai detto; pure dì ancora la terza cosa. La mente ha ella parte a bellezza più che non il genere del piacere, di guisa che la mente sia più bella del piacere, o è egli invece per lo contrario?

Protarco. Ora per verità nissuno giammai, o Socrate, nè in sogno nè in veglia vide nè escogitò in nissun luogo del mondo e per nissun modo, che l'intelligenza e la mente fossero già state, o fossero per al presente, o sarebbero per divenire deformi.

Socrate. Bene.

Protarco. Ma i piaceri per avventura sì: e che è più, quegli che son presso che i massimi, quando veggiamo che altri gli goda, scorgendo che ad essi tien dietro il ridicolo, e quello che di più deforme vi ha, noi e ci vergogniamo noi stessi, e togliendoli agli occhi degli uomini, li nascondiamo a nostro potere, confidando tutte le siffatte cose alla notte, come se non fosse alla luce convenevole di vederle.

LII. Socrate. Adunque tu sosterrai per ogni modo, o Protarco, e bandendolo per mezzo di ambasciadori, e dicendolo agli astanti da te medesimo, che il piacere non è acquisto di primo pregio e neppur di secondo: ma il primo per avven-

tura s' aggira intorno alla misura ed al misurato, ed all' opportuno, ed a quanto altro si debba stimare che per lo essere cosiffatto abbia l' eterna natura in sè medesimo accolta [91].

Protarco. Ei pare almeno così dalle cose ora dette.

Socrate. Il secondo pertanto si raccoglie nel commisurato e bello, e nel perfetto e sufficiente ed in quant' altro v' ha della generazione medesima.

Protarco. Ei mostra almeno.

Socrate. Or bene il terzo a porre che sia la mente, e l' intelligenza, tu, secondo ch' io m' auguro, non devieresti gran fatto dal vero.

Protarco. Forse che no.

Socrate. E non diremo noi quarte quelle che ponemmo esser di sola l' anima, le cognizioni ciò è dire, e le arti e le opinioni che s' addimandano rette? e quarte appunto per rispetto di quelle tre [92], quando esse pur sono più del piacere al bene connaturali?

Protarco. Forse che sì.

Socrate. E quinti da ultimo quegli che ponemmo per piaceri, avendoli diffiniti senza dolori e soprannominatigli puri e di sola l' anima, ma vegnenti però in seguito delle sensazioni [93].

Protarco. Sì per avventura.

LIII. Socrate. « Alla genesi sesta », dice Orfeo,

« Interrompete l' ordine del canto [94] »

ed in vero che il nostro ragionamento va a rischio di essere al sesto giudizio interrotto: che dopo di

ciò, non ci rimane già altro se non sè quasi di mettere alle discorse cose corona.

Protarco. Ei debbesi dunque.

Socrate. Or suso, la terza libazione al Salvatore, rechiamo a termine il medesimo ragionamento, facendone la rafferma.

Protarco. Oh, quale?

Socrate. Filebo poneva che il piacere intero e compiuto sia il bene per noi.

Protarco. Tu, Socrate, per quanto mostri, dicevi dunque pur ora, ch' abbisogni ripetere da capo la terza volta?

Socrate. Sì; e facciamo d' udire il seguito: sendo che io avendo scorte di già quelle cose ch' io discorsi testè, e recatomi a male la sentenza di Filebo non pure, ma sì ancora di altri infiniti, affermai che la mente per certo sia di gran lunga migliore e più profittevole del piacere alla vita degli uomini.

Protarco. Questo era.

Socrate. E poi per verità, sospettando esservi ancora di molte altre cose, affermai, che se ci fosse apparso alcun che di meglio di questi due, io mi sarei accompagnato colla mente a contendere in favor suo per i secondi premii a rincontro del piacere: e che il piacere di questi secondi ne sarebbe stato privo puranche.

Protarco. Orbè sì, l' affermasti.

Socrate. E dopo di ciò il più sufficientemente che si poteva, nè l' un nè l' altro di essi parve sufficiente.

PROTARCO. Verissimo.

SOCRATE. Or dunque con questo ragionamento la mente ed il piacere sono stati per fermo al tutto deliberati dall' essere qual s' è l' uno di loro il bene medesimo di per sè, non bastando essi a sè stessi e sendo privi della virtù della sufficienza e della perfezione.

PROTARCO. Dirittissimamente.

SOCRATE. Se non che, sendoci apparso alcun che di terzo migliore dell' uno e dell' altro di essi, la mente è ad un' ora paruta d' immenso tratto più del piacere conforme e connaturale all' idea di quel che vinceva.

PROTARCO. Oh, come no?

SOCRATE. E la virtù del piacere, secondo il giudizio, che il nostro ragionamento pronunciò, non diverrebb' ella al quinto grado?

PROTARCO. Ei si pare.

SOCRATE. Ma al primo non già [95], pognam pure che, per andar eglino dietro al godere, i bovi tutti ed i cavalli e tuttequante le belve lo affermassero. Alle quali avendo i più fede, siccome i divinatori agli uccelli, giudicano i piaceri tornarci al ben vivere efficacissimi, e gli appetiti delle belve s' avvisano essere più valevoli testimonii, che non l' amore di quelle ragioni, le quali sono per ogni volta nell' afflato della filosofica musa divinate [96].

PROTARCO. Che verissimamente ti sia venuto fatto di parlare, già tutti, o Socrate, affermiamo.

Socrate. Or dunque, voi me ne lascerete andare però?

Protarco. Poca cosa ancora, o Socrate, resta: chè tu senza fallo non te ne andrai tu prima di noi... Ma ... via ... ti ricorderò ben' io del rimanente [97].

NOTE

NOTA 1.

Ορα δὴ, Πρώταρχε, τίνα λόγον μέλλεις παρὰ Φιλήβου δέχεσθαι νυνὶ καὶ πρὸς τίνα τὸν παρ' ἡμῖν ἀμφισβητεῖν, ἐὰν μὴ σοὶ κατὰ νοῦν ῇ λεγόμενος. (P. 11 B.). — Le antiche edizioni insieme coi codici leggono πρὸς τίνα τῶν παρ' ἡμῖν, dove le moderne invece πρὸς τίνα τὸν παρ' ἡμῖν. Ed il cambiamento del τῶν in τὸν fu conghiettura felice di Schleiermacher (p. 481), accettata poi nel testo da Bekker, da Beck, da Stallbaum, e dai triumviri turicensi, Baiter, Orelli e Winckelman. L'antica lezione tradussero Ficino (p. 1), Cornario (p. 216), Serrano (p. 11), Dardi Bembo (p. 440) ed Hülsemann (p. 225), e tra tutti la rendè meglio Serrano: la nuova per contrario Schleiermacher (p. 139), Ast (p. 265) e Götz (p. 1): imperò che Kleuker (p. 384) ed i traduttori francesi, Cousin (p. 290) e Schwalbè (p. 440) parrebbe quasi che avessero letto πρὸς τὶ τοῦ παρ' ἡμῖν λόγου. Noi riteniamo la conghiettura di Schleiermacher come vera e fondata. Ed invero nell'altra lezione, o s'intende τίνα τῶν παρ' ἡμῖν per il discorso di Socrate, come traduce Serrano, o per amendue i discorsi di Socrate e di Filebo, come fanno Ficino, e forse Cornario, o non si sottintende λόγων a τῶν, ma ἀνθρώπων, come fanno Bembo ed Hülsemann. Delle quali interpretazioni nessuna può essere accettata: la prima perchè in essa il plurale τῶν non avrebbe ragione, sendo uno il discorso di Socrate: la seconda perchè dalla

fine del periodo «βούλει συγκεφαλαιωσώμεθα ἑκάτερον» appare che Socrate vuole che Protarco si metta innanzi sì la sentenza che dee difendere, come quella cui dee contrastare, e questa interpretazione invece mostrerebbe, che Socrate, dopo invitato Protarco a considerare la sentenza che dee difendere, gli proponesse di scegliere, senza dirgli altrimenti la sua, a qual sentenza egli voglia contrastare: scelta d' altra parte impossibile a Protarco il quale avea avuto ufficio da Filebo di continuare a difendere la propria sentenza. E la terza interpretazione si dee evidentemente riprovare, perchè la quistione era tra Filebo e Socrate, e poi continua tra Protarco e Socrate, e nel susseguente dialogo non v'ha, ch'io sappia, nissun sospetto che Protarco avrebbe potuto, ove avesse voluto, quistionare non con Socrate, ma con qualunque altro di quegli che a Socrate s'accompagnavano. E queste ragioni abbiamo voluto dichiarare così per minuto, perchè Schleiermacher e Stallbaum (2ª ediz. p. 93) che ritengono il conghietturale cambiamento, e ne rendon conto a lor modo, parrebbero supporre, che sola la prima dell'interpretazioni annoverate da noi sia possibile nella contraria lezione: il che oltre all'essere falso per sè, è contro alla testimonianza dei traduttori, dei quali solo Serrano, come abbiam detto, ritrae questo primo modo d'interpretare. Leggendo πρὸς τίνα τόν παρ' ἡμῖν ec., si dee sottintendere λόγον, e tenere che questa espressione più breve equivalga a quest'altra «καὶ τίς ἐστιν ὁ παρ' ἡμῖν λόγος, πρὸς ὅν μέλλεις ἀμφισβητεῖν»: del qual uso potrai vedere altri esempi in Stallbaum a questo luogo (2ª ediz. pag. 94) ed in Matthia (Gramm. Gr. § 265 Gann:) e negli annotatori da essi allegati. Quanto all' ἡμῖν potrebbesi così intendere che dal lato di Socrate si trovassero altre persone le quali non parlassero nel dialogo, al modo stesso che in varie parti (15 C: 16 A: 19 D: 19 C: 67 A, ed altr.) è accennato che se ne trovavano dal lato di Protarco e di Fi-

lebo, come ancora che sia qui usato il plurale in iscambio del singolare: il che per il pronome personale, tanto nel greco quanto nel volgar nostro, è usitatissimo. Abbiamo però voluto lasciare la stessa facoltà di duplice interpretazione nella traduzione volgarizzando « *qual sia la nostra* » nello che ci accordiamo con Cousin e Schwalbè: nè ci piace Schleiermacher, che tenendo per la prima delle due interpretazioni, traduce risolutamente « *von unserer Seite* », al quale tien dietro Götz. Bisogna lasciare nella traduzione le stesse ombre, che nell'originale si ritruovano, ove si possa senza danno della chiarezza. La fine del periodo, ἐὰν μή σοι κατὰ νοῦν ᾖ λεγόμενος, è meglio tradotta da Ficino che da Cornario, mal volgarizzata dai traduttori Francesi, frantesa da Hülsemann, senza nissun proposito cambiata da Kleuker, e ben renduta da Serrano, da Schleiermacher, da Ast e da Götz. L'intero periodo è poi così tradotto da Dardi Bembo « Vedi, o Protarco, quale sermone tu sia per ricevere da Filebo al presente: e contro chi di coloro, che sono appresso di noi, tu sia per contrastare, s'egli non parlasse secondo il tuo parere». Non v'ha sola una parola che non sia messa in fallo.

NOTA 2.

Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθὸν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τέρψιν κτλ. Aristotile nella Priora (Lib. 1. 40. p. 49 Ed. Bekk:) giustamente osserva che le due proposizioni τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν (esser bene il piacere) e τὸ εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀγαθὸν (il piacere essere il bene) non valgono il medesimo. Non però di meno Platone usa non rade volte quella prima espressione in cambio della seconda: come per mo'd'esempio fa non pure in questa ed in molte altre parti del Filebo (13 B. p. 104 v. 6: 54 D. p. 312 v. 8: 55 A. p. 313 v. 10: usa invece πᾶν ἀγαθὸν nello stesso significato, 27 E. p. 181 v. 1), ma sì

ancora in altri dialoghi, i cui luoghi (Phaed. 76 D: 77 A: Rep. VI. 506 C: Hipp. mai. 293 E.) sono stati raccolti da Stallbaum (Phil. 1 ed. p. 1 e 2 ed. p. 94). Il qual uso platonico ha sempre una ragion generale nel non essersi mai Platone legato ad una forma così distrettamente scientifica come poi fece Aristotile, ed alcuna volta anco una ragione particolare. E questo ultimo caso si avvera nel presente luogo nel quale malamente sarebbesi usato τὸ ἀγαθὸν esprimente per sè un superlativo, quando per indicare la prevalenza della cognizione e della mente veniva più giù usato un comparativo, ἀμείνω καὶ λῴω. Noi abbiamo tradotto *il bene*, quando quella sola ragion generale assisteva: ma solamente *bene*, quando per non viziare la forma liberale dello stile platonico, ci è paruto meglio di stare nell'orme del greco esemplare. Così, per mo'd'esempio, abbiam fatto in questo luogo ed a pag. 55 A. (tr. p. 94 v. 3): abbiamo invece tradotto *il bene* a pag. 54 D., (tr. p. 93 v. 8) ed altrove. Si tenga fermo non per tanto, che la quistione verte sempre in sul sapere, se il piacere sia il bene, e non già se il piacere sia bene: tuttochè nel risolvere la prima si vada risolvendo ancor la seconda, e nel cap. 32 (tr. p. 85-88) si giunga a disceverare alcuni piaceri, che si potrebbono annoverare per buoni.

NOTA 3.

DELLA TERMINOLOGIA DEL FILEBO.

In questa nota ed in altre seguenti, che verranno sotto un medesimo titolo, intendiamo dichiarare le ragioni per le quali ci siamo decisi a tradurre in un modo od in un altro certe principali parole del Filebo, nell'intelligenza retta delle quali consiste l'intelligenza di tutto il dialogo: subbietto, per

quel che a noi ne paia, di gran rilievo sì per sè medesimo, e sì per le varietà degli altri interpreti e traduttori.

Ηδονὴ

È la parola più generale che s'abbiano i Greci per indicare quell'accontentamento che uom prova in seguito d'un fatto sensibile od intellettivo, che l'impeto dei sensi o l'attività dell'intelletto o dell'intutto o quasi dell'intutto per maggiore o minore spazio di tempo tranquilli e soddisfaccia. L'ἡδονὴ è però un fatto della parte passiva dell'uomo: anzi è, per così dire, il riverbero, che hanno in essa certe maniere di attività sensitive od intellettive. All'ἡδονὴ è quindi necessario il sentire, quando questa parola si prenda nel senso largo e latino: sendo che essa si avvera sempre nella coscienza, che è la facoltà per la quale l'uomo sente tuttiquanti i fatti, che accadono in sè medesimo. E questa dottrina si può riscontrare a parte a parte nell'opere stesse di Platone: e chi ne volesse pruova, può vedere i nostri prolegomeni al Filebo. Ad ἡδονὴ non corrisponde però altra parola che quella di *piacere*: la quale indica in italiano questo stesso fatto con questa stessa generalità. Ma in uno scrittore come Platone, il quale non lascia infruttuosa nissuna delle circostanze d'una parola che giovar possa anco menomamente all'esplicazion rettorica e filosofica del proprio pensiero, non si può già senza nissuno incomodo far uso nella lingua in che si traduce d'una parola ch'abbia genere diverso da quello che essa abbia nel greco: e vedremo più giù, come, stretti dalla esattezza a ritenere in italiano *piacere*, abbiamo dovuto una volta mettere in sua vece *voluttà*: nel qual luogo diremo ancora perchè *voluttà* non ci sia paruta parola più propria nè da usare in tutto il rimanente del dialogo. Ha poca importanza poi di vedere qual differenza sia tra χαίρειν, τέρψις ed

ἡδονὴ, sendo che in questo luogo tai parole sono aggiunte, solo perchè indicando esse varie spezie particolari di piacere, valgono a mostrare, che l'idea, che nell'ἡδονὴ si racchiude, è qui presa in tutta la sua universalità, come verrà spiegato più giù nello stesso dialogo a pag. 4 della nostra traduzione. Chi però volesse veder discorso più a dilungo di tai differenze, consulti Platone stesso nel Crat. 419 C. D: Amm. alla voce χαρὰ, e Syd. Phil. p. 35.

Φρονεῖν, Φρόνησις

In queste parole e in tutte le simili, che derivano da φρὴν, si va avverando e diramando una duplicità di significato non dissimigliante al tutto da quella che nel loro etimo si ritruova. Imperò che ἡ φρὴν e più sovente αἱ φρένες ha due intendimenti tra di sè molto diversi, osservabili sino in Omero (V. Dammii Lex. Hom. a questa voce Ed. Lond. 1842 p. 967 ed Heyne all'Iliad. 1 v. 103 Ed. Lipsiae 1802 v. 1 p. 21, e var. Lect. et Obs. v. 4 p. 46; ancora all'Iliad. 23. 104), nell'uno dei quali vale la facoltà del comprendere: e nell'altro indica quel tramezzo, il quale fu posto nel torace dagl'Iddii a fine di disgiugnere in esso (non altrimenti che si fa nelle case nelle quali la dimora delle donne da quella degli uomini si distingue) quella parte nella quale è il cuore, albergo dell'irascibile, da quell'altra nella quale si truova il polmone, abitazione invece del concupiscibile (Plat. Tim. 70 A: V. Henri Martin, Études sur le Timée, vol. 2, p. 297 n. 139). Questo tramezzo che era detto dai Latini *praecordia* e *septum transversum*, per alcune cagioni che narra Galeno (de locis affectis lib. V cap. V Op. Lut. Paris 1679 p. 488 E. F.), fu da Platone in poi chiamato non più φρένες, ma *diaframma*: nome che Platone gli avea dato solo per designare il suo ufficio di disgiugnere, e che ha dopo ritenuto anche

presso i fisiologi moderni; tuttochè forse questi non dissimili dagli antichi, i quali variamente opinavano intorno al suo ufficio e postura (Eustath. all'Iliad. 1 v. 103. Ed. Alex. Politi p. 120-121), variamente anch'essi lo diffiniscano e lo pongano. Comechessia di ciò, fu opinione quasi costante tra i primi, contradetta, ch'io sappia, solo dall'autore (forse Ippocrate) περὶ ἱερῆς νούσου, (Hipp. Op. ed. Foesius. Gen. 1682 v. 1. p. 309. 51) che il normale od anormale stato del diaframma contribuisse non poco al retto o non retto esercizio delle facoltà intellettive, e quindi avesse grande efficacia nel diritto o non diritto operare (Eustath. l. c.): onde Aristotile dice che esso fu addimandato φρένες in quanto pare che abbia alcuna parte nel φρονεῖν, non che v'abbia parte davvero, ma sendo vicino a quello che vi partecipa, ha valore di turbare coi proprii turbamenti la forza medesima discorsiva e la facoltà del sentire (Arist. De part. anim. lib. III. 10. Op. ed. Bekk. p. 672). Secondo questa opinione, il diaframma sarebbe stato chiamato φρὴν per una sua qualunque efficacia sulla mente, o φρὴν nel primo senso. Se non che la φρὴν, intesa così, può aver due obbietti, il conoscibile (vedi più giù) e l'agibile.

> Πράσσει γὰρ ἔργῳ μὲν σθένος,
> Βουλαῖσι δὲ φρήν.

(Pind. Nem. I. 40. Ed. Heyne. Lond. 1824 v. 1 p. 338).

> Giova all'opra la forza
> Ai consigli la mente.

(v. lo Scol. a q. l. v. 2 p. 404: Eur. Hypp. v. 605: Theogn. v. 982 φρεσὶν ἐσθλὰ νοῇ). Ora in che immediatamente si esercita questo valore dei perturbamenti del diaframma? In quanto la mente si travaglia intorno alla cognizione, od in quanto invece indirige l'azione? Gli è patente la risposta, quando

si consideri che questo valor del diaframma si debba esercitare per mezzo di perturbamenti generati nella parte irascibile e concupiscibile dell'animo umano, tra le quali egli sta di mezzo, ad amendue vicino: e però che debba in tanto avere immediata efficacia, in quanto la mente si aggira intorno a queste due parti per operare razionalmente aiutandosi, secondo l'opinion di Platone (Rep. IV. 436 seg.), della prima, e frenando con questa e con sè medesima la seconda: sendo che, come espresse chiaramente Aristotile (Eth. Nic. II 5 e 6 p. 1106) con sentenza che si può raccogliere ancor da Platone (l. c.)e della quale, per la natura tradizionale della greca cultura, non mancan tracce in Omero, l'irascibile e il concupiscibile sono quasi la materia in sulla quale si applica la forza discorsiva per generare l'abito della morale virtù, o che questa consista nel mezzo, come vuole Aristotile (l. c.) o che altrimenti si abbia a diffinire (V. Plat. l. c. 442 B. E). Però i derivati di φρὴν [φρονεῖν, φρόνησις] hanno due intendimenti alquanto diversi: l'uno meramente speculativo ed intellettivo, l'altro invece pratico: il primo proveniente da φρὴν intesa del primo modo, l'altro da amendue i significati insieme congiunti e cooperanti. E che φρὴν per *diaframma* abbia parte nel significato pratico di tai derivati, si fa chiaro dalla parola φρενήρης che equivale a φρόνιμος, *savio*, *prudente*, e propriamente varrebbe *aptus* ταῖς φρεσὶν, *che ha il diaframma bene in ordine.* (V. Her. III. 30 A: III. 25 A: V. 42 A: III. 35 F: IX. 55 F: Suid. Lex. Ed. Kuster vol. 3 p. 632: Hesych. Ed. Schrevel. Lugd. Bat. p. 959: Dam. Lex. Hom. l. c.). Nè mi si ha ad obbiettare la voce φρενῖτις, la quale secondo l'autore delle Defin. med. (p. 397, 16) è διανοίας ἔκστασις, καὶ λήθη τοῦ φρονεῖν, sendo che a noi pare, che φρενῖτις venga non già da φρένες per *diaframma*, ma da φρὴν nel primo significato, in cui, secondo dicevamo, è usata ἀσωμάτως καὶ νοητῶς ἐπὶ λογισμοῦ (Eust. l. c.): sendo che da Galeno

si ritrae che nella φρενίτιδι οὐκ ἐπὶ συμπαθείᾳ ὁ ἐγκέφαλος πάσχει, ἀλλὰ κατ' ἰδιοπάθειάν τε καὶ πρωτοπάθειαν κάμνει (l. c. p. 489 C.); ed è risaputo che secondo la più parte dei Greci filosofi il cervello [ἐγκέφαλος] è il luogo dell'intelletto, o φρὴν nel primo intendimento (V. Auct. περὶ ἱερῆς νούσου l. c. Plat. Tim. 44. D. 70 A: Diog. Laerzio l. 8 c. 1 n. 19 §. 30-31 reca come opinione pitagorica, che φρένες τε καὶ νοῦς si truovino ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ: il falso Plutarco de op. Phil. IV. 5. p. 199. B. ed. Wytt. Lond. T. 4 p. 625 dice il medesimo. Martin Op. cit. v. 2 p. 298 cita ancora Gal. de op. Hipp. et Plat. ed. Bas. lib. 5 t. 1 p. 289: lib. 7 p. 318 ed altrove: Stob. Ecl. phys. I. p. 109. Canter: Jambl. Exhort. ad philos. p. 29, e Theol. arithm. p. 22, V. Cic. Tusc. De Nat. Deor. II. 56). Ed a noi basta di avere sposto e fermato questo duplice senso di φρὴν, che è ragione di duplice significazione nei derivati, non facendo punto al nostro proposito di esaminare se φρὴν in significato intellettivo sia stata usata dapprima, e poi sia stata detta del diaframma per la efficacia che dicemmo di esso sulle funzioni intellettive, secondo l'opinion di Aristotile ritenuta tra i moderni, per testimonianza di Stefano, da Gorreo (Thes. L. G. Ed. Lond. 1825 vol. 8 p. 10172) e malamente accusata di poca esattezza grammaticale dallo Stefano stesso (l. c.) e da Foesio (OEcon. Hipp. p. 400) e molto ben dichiarata e difesa da Alessandro Politi nelle note ad Eustazio (l. c.): o se invece si debba stimare col Costantino (Lex. Gr. Ed. Gen. 1592 p. 873 vol. 2) e col Foesio (l. c.) e col Pape (Handw: der Griech: spr. p. 1234) che φρένες fu addimandato dapprima il diaframma, e che poi perchè stimato sede dell'intelletto, fu col nome medesimo chiamata la facoltà del comprendere. A noi la prima opinione pare invero più probabile: chè troppi pochi ed innominati furono i filosofi che poser l'intelletto nel diaframma, nè tali però da dare diversa significanza ad una parola. (Plut. de op. Phil. l. c: ad Heyne

che Georg. II v. 484 ed Iliad. I. l. c. afferma che questa fosse l'opinione dei filosofi italici non è da credere senza pruova, nè le parole di Cicerone, Tusc. 1. 9, dicono quel ch' egli vuole: ei tira con sè nell'errore Sturz Emped. Agrig. p. 447). E adusati come siamo a credere che una ragione intima si truovi sempre anco nelle varie vicende d'una parola, non possiamo acconsentire all'autore (forse Ippocrate) *περὶ ἱερῆς νούσου*, che scrive; *αἱ δὲ φρένες ἄλλως ὄνομα ἔχουσι τῇ τυχῇ κέκτημένου, καὶ τῷ νόμῳ, τῷ δὲ ὄντι οὔ, οὐδὲ τῇ φύσει. οὐδὲ οἶδα ἔγωγε τίνα δύναμιν ἔχουσιν αἱ φρένες ὥστε φρονέειν τε καὶ νοεῖν.* (Chi volesse avere più larga cognizione intorno a *φρὴν*, potrebbe riscontrare gli autori citati e raccolti dal Tesoro di Lingua Greca Ed. di Londra l. c.).

A noi invece bisogna determinare in quale dei due significati, se nello speculativo ed intellettivo, o invece nel pratico ed attivo, si debbano intendere *φρονεῖν* e *φρόνησις* nel Filebo. I più dei traduttori non mi pare che gli abbiano bene renduti: sendo che non credo si possa appruovare *sapere* e *sapientia*, con cui gli traducono Ficino, Serrano, e Cornario. Imperò che, se mal non m'appongo, *sapientia* o ha significato troppo pratico, che s'avvicina a *prudentia* (V. Forcellini Lex. a q. v. 3) o per contrario troppo largo, secondo che lo dichiara Cicerone (Off. I. 43: II. 2: Tusc. 3. 14 ed altr.): e nell'un caso e nell'altro corrisponde alla greca parola *σοφία*, la quale raccoglie in sè medesima questa stessa duplicità d'intendimento (Steph. Thes. L. G. Ed. Lond. v. 7 p. 8538: Aristot. Eth. Nich. VI. 7. ed. Bekk. v. 2 p. 1141, e Zuing. a q. l. ed. Bas. 1566). Gli è vero che *sapientia* nel significato di *prudenza* o simigliante (Vico de Antiq. Ital. sap. lib. 1. cap. 2. Op. ed. Ferr. t. 2. p. 43) potrebbesi alcuna volta rendere in greco per *φρόνησις* (Anecd. gramm. ab Eichenfeld. Part. 1. Vindob. 1836 p. 94. Incerti artium gramm. p. 123): ma in tale significato appunto non varrebbe quello che vale *φρόνησις* nel Fi-

lebo. Sendo che il quesito, che qui si propone, si è di vedere, se all'operazione intellettiva che si manifesta nelle cognizioni, od invece alla sensitiva, che si riflette nei piaceri e nei dolori, si debba dare più parte nella vita umana. Ora la prudenza consisterebbe appunto nel fare, che queste due operazioni andassero di conserto, secondo la natura mista dell'uomo, e l'una all'altra sottostesse, secondo la natura più o men nobile di ciascuna di loro. E questa contemperanza nella fine del dialogo si dichiara eligibile: onde cacciarvi la parola di prudenza nel principio tornerebbe ad un medesimo che anticipare la soluzion del quesito, e quasi risolverlo prima che si vegga proposto. Nè credo che giovérebbe punto di obbiettarmi, che *sapientia* potrebbe anche render σοφία in quel significato che le dà Aristotile, come a quinto abito intellettivo (l. c. 3, conservato dai peripatetici; Philop. de facultate animi in Bud. Comm. L. Graecae ed. Steph. p. 117): nel quale torna ad una perfetta e vera comprension dei principii (l. c. 7): imperò che nè quest'uso di σοφία è platonico (Menex. 246 E: Rep. IV. 428 B. seg: V. Vico t. 6. p. 129), nè poi *sapientia* in quello intendimento si truova nei latini autori (V. Mureti in Arist. Ethic. Comm. Op. ed. Ruhnk. v. 3 p. 432). E questi stessi fondamenti mi pare di avere contro al *sapere*; sendo che esso era raramente usato per altro che per quella maniera giusta ed assennata di assaporar quasi e regolare la vita, il che non ha nulla a fare col φρονεῖν del Filebo. Ancora peggio traduce Kleuker con *Klugheit* (pag. 356) e *Besonnenheit* (pag. 356), parole, le quali hanno evidentemente senso troppo pratico, valendo l'una *saviezza* e l'altra *assennatezza*: e malamente aggiugne in nota, che τὸ φρονεῖν indica in universale il retto stato, e la buona efficienza di tutte le facoltà dell'animo, ed intanto si differenzia da ἐννοεῖν, in quanto questo si riferisce prossimamente alla facoltà di comprendere dell'intel-

letto, dove quello per lo contrario raccoglie sotto di sè così la intellezione come la operazione: il che nel caso nostro, secondo a noi pare, è appunto il contrario del vero (l. c.). Nè è più da approvare Schleiermacher, che tradusse φρονεῖν con *Vernunftigseyn*, e φρόνησις con *Vernunftigkeit*; le quali parole hanno quello stesso senso pratico, che in italiano *esser ragionevole* e *ragionevolezza*: di tanto che egli medesimo in sulla fine del dialogo, in cui appare più evidentemente falso questo modo d'intendere, dovè cambiare *Vernunftigkeit* in *Einsicht*, che è facoltà di comprendere. Il medesimo è a dire di Götz (p. 1 e 2), che in tanto si diparte da Schleiermacher, in quanto, cambiando più spesso di parola, incorre per avventura in maggior rimprovero. Agli stessi incomodi è soggetta la parola *sagesse* che adoperano i traduttori francesi (Cous. p. 291: Schw. p. 441): nè è bisogno di aggiugnere che Dardi Bembo (p. 441) non coglie al segno, traducendo φρονεῖν, con *sapere*, che è poco male, e φρόνησις con *prudenza*, le quali parole, senza nessuna rispondenza tra loro, generano grande oscurità, e l'ultima impedisce affatto che la quistione stessa del Filebo s'intenda.

Quando si volesse trovare la ragione, per la quale, secondo che almeno a noi pare, si è così universalmente errato nell'intendimento delle contese parole, si rinverrebbe molto agevolmente in questo che φρονεῖν e φρόνησις furon davvero molto generalmente usate dai Greci per significare *esser prudente* e *prudenza*. Ed in Platone stesso si truova nel primo delle leggi (6. 631 C.) fatta una divisione della virtù in δικαιοσύνη (giustizia), σωφροσύνη (temperanza), ἀνδρία (fortezza), e φρόνησις (prudenza): nella quale parrebbe che quest'ultima stesse in vece di σοφία, che nella repubblica (IV. 442 C.) è posta similmente per quarta virtù insieme con quelle tre nominate. E ancora e nel luogo citato e nel terzo delle Leggi (8. 688 B.) questa φρόνησις medesima congiunta con νοῦς e

δόξα è ornata del nome di principale tra le virtù. Nè a chi contendesse che le leggi non sieno di Platone, mancherebbero altronde luoghi delle opere del greco filosofo, nei quali non si può φρόνησις altrimenti rendere che per prudenza (Rep. IV. 433 C: Men. 88 B. C: 98 D: Hipp. 365 E. ed altr.). Nè mai altrimenti si truova usata da Senofonte (V. Schneid. ind. ad Mem. Ed. Op. Xen. Lips. 1829 v. 4 p. 433), se già non fosse in un luogo che citeremo più giù; anzi nella Ciropedia (lib. II cap. III 5), come in Isocrate (ad Dem. in princ.) è usata proprio in quel senso particolare nel quale noi ora sogliamo usare *prudenza*. Ed Aristotile poi fermò φρόνησις in questo significato diffinendola un abito vero ed operativo con ragione intorno a'beni ed a'mali che occorrono agli uomini (trad. di Segni Fir. 1550 p. 294. Arist. Eth. Nic. VI. 5. 8. p. 1140 e 1141): e la considerò siccome effettrice della virtù morale, in quanto era l'investigatrice del mezzo nel quale tal virtù consisteva (l. c. 13 p. 1144). E così rimasta nell'Etica dei Greci filosofi, ed ora intesa per la virtù intera, ed ora per una delle virtù, ed ora per effettrice della virtù; ed aumentando e diminuendo di efficacia, a seconda che aumentava e diminuiva il concetto che la virtù fosse un fatto umano tuttoquanto e riflesso, e secondo che nella mente degli uomini più o men chiara risplendeva l'indole necessaria, imperativa e sovrana della legge morale, ed arrivando però al sommo di sua importanza nelle scuole de' nuovi Accademici (V. Hinkel De variis formis doctr. mor. Peripatet. p. 37), fu poi assai di rado adoperata, almeno in modo notevole, nel senso puro e speculativo che prima aveva anche avuto (V. Def. in Plat. op. 411 D: Andr. Rhod. Eth. Nic. Paraphr. lib. VI. 6 ed. Cant. 1679 p. 262, e περὶ παθῶν p. 526: Plut. de virt. mor. 2, p. 440 F. ed. Wytt. Lond. t. 2 p. 802: Stob. Floril. III. 47. 49. 51. 55 Jambl; 60. 74: Suid. p. 633 v. 3).

E questo senso puro ed intellettivo ora ci corre obbligo

di dichiarare. Abbiam già detto, com'esso si travasa in φρόνησις dal suo etimo φρήν: ma non possiamo già affermare risolutamente, che ne sia stato il primitivo. Φρόνησις non è delle parole più antiche del greco linguaggio: non si truova punto in Omero, e dubito molto che φρόνις, ch'egli usa, si abbia a credere, come i più fanno, formata da essa per sincope (Etym. magnum ed. Sylburg Lipsiae 1816 p. 726: Damm. Lex. Hom. a q. v. p. 970: Henr. Steph. Thes. L. G. a q. v.: l'Etimologico l. c. reca un'altra opinione, egualmente improbabile, che la farebbe derivare da φρών, φρωνὸς): nè in Esiodo, nè in Teognide, nè in Pindaro, nè in Eschilo si legge: e solo due volte in Sofocle nel Filottete (v. 1058, ed. Brunck) ove vale *deliberazione*, o *consiglio*, e nell'Edipo (v. 664) ove *intenzione*. Quando si potesse aver fede a Stobeo, e credere non supposti i frammenti Pitagorici, ch'ei reca, vi si troverebbe già molte volte usato φρόνησις per *prudenza* (Stob. Floril. l. c. 74. 75. 76): nè potrebbesi forse arrecare esempio d'autore più antico. Ma in su quei frammenti non si può fare nissun fondamento: e bisogna restringersi a dire, che forse il primo esempio di φρόνησις per *prudenza* è in quel frammento di Democrito allegato dallo stesso Stobeo (l. c. 51): Φρονήσιος ἔργον μέλλουσαν ἀδικίην φυλάξασθαι. *Opera di prudenza si è schivare l'ingiuria sopravvegnente*. Se ciò fosse vero, sarebbe anteriore l'uso di φρόνησις per *intelligenza* che già si truova molte volte in Empedocle, e massime in quel verso conservatoci da Sesto Empirico (adv. math. VIII. 186):

Πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν

Chè tutte cose
Sappi che a mente ed intelletto han parte.

Onde, siccome ci è paruto probabile, che φρὴν in senso specu-

lativo abbia preceduto φρὴν nel significato di *diaframma*, così potrebbe parerci anco probabile, che φρόνησις abbia prima avuto valore speculativo e poi pratico(Vedi più giù). Ed in senso speculativo va intesa ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ in Euripide (Supp. v. 216): e Senofonte nei memorabili (I. 4. 17) similmente scrive: Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἄν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μή... τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι. ***Ei bisogna stimare che anco l'intelligenza, la quale è nell'universo, secondo che a lei piace, secondo di tutte cose disponga: e non già che.... l'animo tuo possa intendere alle faccende di quì, e a quelle di Egitto e di Sicilia, e l'intelligenza divina poi non sia abile di provvedere a tutto.*** Quanto è poi a Platone, non ha nissun dubbio ch'egli non abbia inteso φρόνησις in tal modo: nè abbisogna di molto investigare, sendo che egli medesimo nel Fedone la diffinisce così: "Οταν [ἡ ψυχή] αὐτὴ καθ' αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ' εκείνου τε γίγνεται, ὅταν περ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γένηται καὶ ἐξῇ αὐτῇ, καὶ πέπαυταί τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη, ... τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται. (Phaed. 79 D : 66 A.). ***Quando poi l'anima consideri sola di per sè, è rapita a quello che è puro, e sempiterno, ed immortale, e sempre in un medesimo modo, e siccome ad esso connaturale, sempre con esso si sta, insino a quando perduri ad essere sola di per sè, e che le sia lecito, e cessa di errare, ed intorno a quegli obbietti s'aggira sempre secondo uno stesso verso, ed in un medesimo modo, conformemente alla loro natura.... questa sua facoltà va chiamata intelligenza.*** Nel qual luogo è evidente che φρόνησις vale una facoltà pura di conoscere il vero, e l'eterno: ed è opposta da Platone medesimo alla facoltà di

sentire, per la quale l'anima non sola di per sè ma unitamente col corpo conosce gli obbietti naturali (V. l. c.). Però non so quanto bene si sieno avvisati di tradurre anche qui *sapientia* i traduttori latini (Ficino, Serrano, Cornario, Astio): e *sapienza* o *prudenza* l'Erizzo, e *prudenza* il Bembo, e *sagesse* i traduttori francesi, e *vernunftigkeit* Schleiermacher: delle quali parole nissuna indica la facoltà di comprendere l'universale e l'eterno, che φρόνησις secondo Platone si addimanda, e talune valgono appunto il contrario (V. Ritt. Geschichte der Phil. 8. 3. Ed. 2. v. 2. p. 294: Tenn. Syst. der Plat. Phil. v. 3 p. 86). Nè a questo luogo del Fedone bisogna credere che punto si opponga un altro del Cratilo: nel quale, secondo quella maniera di etimologie più ingegnose che vere, delle quali ivi si mostra seguitatore, assume, che φρόνησις, o che valga φορᾶς καὶ ῥοῦ νόησις, o che ὄνησις φορᾶς includa sempre il concetto del φέρεσθαι (Crat. 411 D: da quest'ultima etimologia platonica venne probabilmente quella che si truova nell'Etim. M. p. 726 ed in altri grammatici greci, secondo la quale φρόνησις è ἡ φέρουσα ὄνησιν): sendo che ivi, secondo si ritrae da quel luogo medesimo (l. c. 6), egli concepisce tal parola, come introdotta nel greco linguaggio dai filosofi Jonici, ai quali le cose parevano περιφέρεσθαι καὶ πάντως φέρεσθαι, *aggirarsi*, cioè dire, *ed agitarsi per ogni verso:* onde ad essi necessariamente la φρόνησις non potea essere di altro se non di questo flusso e riflusso che tutto faceva. Ma per Platone non era per avventura così: e sendovi alcuna cosa d'immobile e di perenne, questo era appunto l'obbietto della φρόνησις: onde quando si volesse credere, che Platone davvero credesse all'etimologie del Cratilo, si avrebbe a dire che φρόνησις si annoverava per lui tra quelle parole, nelle quali va perduta per una qualunque ragione la proprietà di quel significato, che dall'etimo dovrebbesi in lor derivare. E in questo stesso modo

φρόνησις è usata più volte nell'opere di Platone: come a dire Tim. 34 A: 90 B: Soph. 249 C: Prot. 337 C: Legg. V. 732 B. ed altr. Nè è da pretermettere, che Aristotile stesso usò φρόνησις in questo medesimo puro significato e ciò fu nella Topica, ove afferma che πρός τε γνῶσιν καὶ τὴν κατὰ φιλοσοφίαν φρόνησιν non è picciolo instrumento il vedere e l'aver veduto ad un'ora tutte le conseguenze di ciascuno supposto (Top. 8. 14. p. 158: in questo luogo Barthélemy de Saint Hilaire rende *reflexion:* non male. Log. d'Aristot. Paris. v. 4 p. 328: V. Const. Lexicon p. 873. v. 2: Steph. Thes. L. G. l. c.). Ed anco esempii di autori più recenti, come di Clemente Alessandrino (Protrept. 2. C.), si potrebbero, tuttochè molto di rado, trovare.

Nè per φρονεῖν, onde φρόνησις è immediatamente derivata, si avrebbe altro ad aggiugnere, se non ch'esso è parola più antica ed ha già questa duplicità di significato in Omero (V. Damm. Lex. p. 970), e la conserva più tempo. Imperò che anco quando φρόνησις non era più usitata nel senso puro ed intellettivo, φρονεῖν invece inteso a questo modo, era frequente. Μὴ μετέχειν τοῦ φρονεῖν in Aristotile (De part. an. I. c. ed altr.) vale non partecipare dell'intelletto: in Plutarco (Terr. an aquat. anim. sint callid. 4. p. 963 A. Ed. cit. vol. 4 p. 907) ἡ τοῦ φρονεῖν δύναμις è la facoltà dell'intendere (V. Br. An. Rat. uti. 992 D. ed. cit. v. 5 p. 31, dove si congiugne φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι): e τὸ φρονοῦν così in Plutarco (Sympos. lib. 7. 5. 806 A. Ed. cit. 3 p. 907: Conjug. praec. 138 F. ed. cit. v. 1. p. 540: de S. N. V. 564 A. ed. cit. v. 3 p. 271 ed ivi Wyttenb. v. 7 p. 432), come in Alessandro Afrodisio (L. 2 problem.) ed in altri autori vale la parte intelligente dell'animo. Quanto è poi a Platone, nelle sue opere si riscontra senza dubbio questa stessa duplicità di significato: e si potrebbono avere esempi di φρονεῖν in senso pratico nel Prot. 333 C. bis: Legg. IV. 712 A: Lys. 299 D: Hipp. min. 371 A: Gorg. 489, e altrove; e di φρονεῖν in senso speculativo nel Phaed. 96 A: Tim. 90 C: Alc. 1. 133 C: ed altro-

ve. (V. Ast. Lex. Platon. a q. v. Chi volesse più ampia notizia dei varii e bellissimi usi del verbo φρονεῖν potrebbe consultare Steph. Thes. L. Gr. p 10194 ed. di Londra, e gli autori ivi allegati. V. Phryn. Eclog. ed. Lobeck p. 386 ed Amm. a q. v.).

Che poi φρονεῖν (11 C. p. 94 v. 6: D. p. 96 v. 10: 12 D. p. 101 v. 5: 17 E. p. 132 v. 10: 21 A. p. 149 v. 12: 55 A. p. 313 v. 6: φρονοῦντα 12 D. p. 101 v. 5: φρονῶν 61 E. p. 349 v. 7) e φρόνησις (12 A. p. 97 v. 4: 6 bis: 13 E. p. 107 v. 7: 14 B. p. 110 v. 3: 18 E. p. 139. v. 4: 19 B. p. 140. v. 2: 20 B. p. 146. v. 4: 21 B. p. 150. v. 7: 21 D. p. 152 v. 4: 22 A. p. 153 v. 3: 28 A. p. 181 v. 6: 28 D. p. 185 v. 6: 60 A. p. 341 v. 12: 60 C. p. 342. v. 10 bis: 60 E. p. 343. v. 13, e p. 344 v. 1 e 3: 61 C. p. 346 v. 6: 61 D. p. 347 v. 3: 63 C. p. 358 v. 6: 65 A. p. 364 v. 6: 65 A. p. 364 v. 6: 65 D. p. 366. v. 10: 65 E. p. 367 v. 7: 66 B. p. 369. v. 5) nel Filebo s'abbiano appunto ad intendere in questo ultimo significato, non ha nissun dubbio per quegli che vogliono attendere a queste due ragioni molto patenti. E la prima è la natura stessa della quistione del Filebo, nel quale, secondo dicemmo, si cerca, se il sommo bene dell'uomo nella parte razionale dell'umana natura o nella sensitiva s'abbia a riporre: il che per risolvere più nettamente si divide e si astrae l'una dall'altra (20 E: tr. p. 20 Cap. 10) e separatamente si disaminano e si provano. Or non sarebbe stata possibile un'astrazion cosiffatta, se in una delle parti si fosse inclusa una facoltà mista di quella natura che sono la prudenza, la saviezza, la ragionevolezza, e simiglianti, le quali non all'attività pura della mente appartengono; ma consistono invece nel porgere ed accertare a ciascun uomo od a comunanze di uomini un minor numero di dolori, ed un maggior di piaceri (effetti gli uni e gli altri della sensitività dell'umana natura), dirigendosi o non dirigendosi con una norma morale, secondo che si è probo o malvagio nella vita, ed au-

tonomo od eteronomo in iscienza. La seconda ragione poi è che il quesito del Filebo è riproposto più volte: e spesso con sola la parola νοῦς (22 C. D. E. p. 154-155: 23 B. p. 157 v. 11: 66 E. p. 371. v. 5 ed altr.) o la parola φρόνησις (20 E. p. 148 v. 10: 60 B. p. 341 v. 12) è riepilogato. Altre volte si trova solamente ἐπιστήμη (13 E. p. 107 v. 12: 52 E. p. 303 v. 8) per lo stesso intento: altrove è congiunto νοῦς ed ἐπιστήμη (55 C. p. 314 v. 7): più sovente φρόνησις e νοῦς (66 B. p. 369 v. 4: 59 D. p. 339 v. 13): in questo luogo che disaminiamo, pienamente s'indica la moltitudine degli effetti dell'attività intellettiva con φρονεῖν, νοεῖν, μεμνῆσθαι, δόξα ὀρθή, ἀληθεῖς λογισμοί: più giù (14 E. p. 107 v. 7) si pongono invece solo φρόνησις, ἐπιστήμη e νοῦς: altrove più innanzi manca φρόνησις, e si truova νοῦς, ἐπιστήμη, σύνεσις e τέχνη (19 D. p. 142 v. 8), parole che tutte sono raccolte in ἐπιστήμη (20 A. p. 143 v. 11) ed in φρόνησις (20 B. p. 146 v. 4). Adunque indicando νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα ὀρθή, ἀληθὴς λογισμός, σύνεσις (V. Ast. Lex. Plat. a q. v.) e τέχνη (V. Platone stesso nella fine del Filebo per intender bene tal voce 55 D. E. tr. p. 95-96) diversi modi dell'attività pura intellettiva, in quanto s'esercita intorno al conoscibile, e non già punto intorno all'agibile, abbisogna egualmente, che φρόνησις, la quale ora le accompagna, ora lor si sostituisce, indichi anch'essa un grado e modo d'attività intellettiva, travagliantesi intorno al conoscibile.

Però bene si avvisarono Hülsemann, che traduce *Verstandesthätigkeit* (l. c.), e Sydenham, che rendè φρονεῖν per *to discern* (p. 36) e φρόνησις per *Knowlege or Intellection* (p. 50). Ma in questo non si possono approvare nè l'uno nè l'altro, che cambiano, e non s'attengono sempre alla stessa parola. Ed il primo poco più giù (p. 227) scrive *vernunftthätigkeit* ed altrove solo *verstand* (p. 375), ed altrove anche altrimenti: il secondo poi non ha nissuna parola ferma, e

poche volte avviene che non cambii. Ora io non so, se tutte queste parole, che Hülsemann e Sydenham usano senza nissuna distinzione, abbiano uno stesso valore nella lingua tedesca ed inglese; ma so bene, che una parola sola, massime parlandosi di obbietti scienziali, non può senza confusione esser renduta con tante. Però ci par necessario d' investigare (a fine di trovare in italiano la parola unica e sola, che rende φρόνησις nel Filebo) qual grado d'attività intellettiva φρόνησις voglia significare: il che faremo dopo detta alcuna cosa di νοῦς.

Νοεῖν, νοῦς.

Di νοῦς e νοεῖν molte cose si potrebbono dire; e parte le cose già dette meglio ravvicinare e collegare, parte alcune non dette proporre, che varrebbono forse non poco ad illustrare la proprietà e varietà degli usi loro. Sarebbe, per mo'd'esempio, ampio subbietto di discorso l'andare fermando il primitivo uso di νοεῖν, e, senza aver risguardo a certe schifiltà di certi etimologi in sulla precedenza dei nomi e dei verbi, vedere come da esso si derivano in νοῦς sì il significato che egli ha, e sì certe condizioni (massime quella del dover'essere in un'anima), che i più dei filosofi greci le apposero, e riscontrare da ultimo le variazioni che egli sostiene nella greca filosofia da Anassagora insino ad Aristotile. (Aristot. de Anima I. ed. Bekk. p. 403-411. Budeo Comment. L. G. ed. cit. p. 116-118 molto raccolse, ma con poco ordine su tal subbietto. Vedi ancora Thes. L. Gr. ed. Paris, Didot, vol. 5 p. 1561). Ma questo per avventura non sarebbe il luogo di così largo ragionamento: e però noi ci restrigneremo a chiarir brevemente l'uso platonico di νοῦς, il quale con soli due luoghi delle opere del nostro autore abbastanza si determina e si diffinisce. Imperò, che in questo stesso Filebo (30

C. p. 194: tr. p. 40) Platone afferma, essere impossibile che ὁ νοῦς non si truovi in un'anima (similmente Tim. 30 B: 37 C.): e nel sesto della Repubblica (508 C.) ne ferma l'obbietto, scrivendo, l'idea del bene essere nel mondo intelligibile πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα quel medesimo, che nel visibile è il sole per rispetto alla vista ed agli obbietti che si veggono; ed aggiugne più giù (E.) il vero essere conosciuto διὰ νοῦ. Onde si ritrae che ὁ νοῦς per Platone è una facoltà dell'animo ordinata a comprendere il vero: e sendo che il vero, secondo la platonica filosofia, si converte coll'ente, e l'uno e l'altre si convertono coll'idee, che sono gli enti veri, ei si può dire, che ὁ νοῦς sia una facoltà dell'anima ordinata alla cognizion dell'idee. (Rep. VI. 511 D: Phaedr. 247 C: Tim. 29 B. il perenne e fermo torna al medesimo del μετὰ νοῦ καταφανοῦς: Tim: 51 D. ove dalla differenza subbiettiva del νοῦς e della δόξα si argomenta ad una differenza obbiettiva tra i νοούμενα e gli αἰσθητά. V. Plut: Plat. qu. 1001 D. Ed. cit. v. 5 p. 76). Quindi le idee vengono addimandate nel Sofista (246 B.) νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη, e nel Timeo (31 A. 30 C.) νοητὰ ζῶα: quindi il luogo dell'idee è detto nella Repubblica (VI. 508 C. ed altr: spessissimo) νοητὸς τόπος. E che questo sia vero, si fa ancora più evidente dalle parole con le quali Platone diffinisce in più luoghi la natura della νόησις, che indica propriamente l'atto del νοῦς. Imperò che di essa appunto dice nel Timeo (52 A.) che, sendovi due generi di obbietti, l'uno sempre identico a sè medesimo, ingenerato, indestruttibile, che nè d'altronde riceve in sè nulla di estraneo, nè a nulla di estraneo si mescola, non visibile, nè per altra parte sensibile, l'altro omonimo invero, e simigliante a questo, ma di ordine inferiore, sensibile, generato, agitato sempre, il quale ora in uno spazio apparisce, ed ora quindi sparisce, il primo è conosciuto per mezzo della νοήσεος, il secondo invece per mezzo della δόξης μετ' αἰσθήσεως (V. Tim.

28 A: Rep. VII 529 B: 532 B: questa stessa facoltà chiama altrove διάνοια, Phaed. 65 E: anco altrimenti; vedi più giù alla voce λογισμός). Onde nel sesto della Repubblica (511 D.) afferma che νόησις indica l'atto più alto e supremo della facoltà conoscitiva dell'uomo (V. Def. in Plat. op. ed. cit. l. c. p. 269).

Noi abbiamo due parole, le quali potrebbono egualmente bene rendere νοῦν, *mente* ed *intelletto*: le quali potersi indifferentemente usare l'una per l'altra afferma quel Benedetto Varchi, del quale pochi furono più dotti nelle squisitezze di nostra lingua (Lez. Ed. giunt. 171). Ed invero l'una e l'altra vengono concordemente usate per indicare la più alta facoltà conoscitiva dell'anima umana: ed in modo molto simigliante a quello con cui Platone diffinisce νοῦς vengon diffinite *intelletto* e *mente* da Gio. Battista Gelli in quei leggiadrissimi dialoghi della Circe « *Tu hai a sapere,* dice ivi Ulisse al Cavallo, *che nella parte nostra conoscitiva sono due potenze, con l'una delle quali noi contempliamo quelle cose che sono invariabili, e necessarie, eterne, o che hanno i principii loro di tal sorta necessarii, che elle non possono giammai essere in altro modo; e con l'altra conosciamo le cose contingenti e trasmutabili e che possono essere così in un modo, come in un altro. La prima si chiama Intelletto speculativo ovvero Mente* ».... (Dial. ott. Op. Ed. Class. Ital. vol. 1 p. 165). Onde siccome Dante nel Convivio (Tratt. 6 Cap. 3. ed. della Min. p. 136) afferma, che la mente è « *quella fine e preziosissima parte dell'anima che è Deitade* », così Sperone Speroni nel Discorso della precedenza dei Principi con egual verità dice l'intelletto « *essere fiato del Signor Dio* » (Op: Ed: Ven: 1740 vol. 2 p. 395). Nè vogliam dire con questo, che l'uno o l'altro abbiano qualche proprietà nell'uso di *mente* od *intelletto:* anzi nè essi nè altro italiano autore pongon, ch'io sappia, nissuna differenza tra le due

parole accennate. Però Gasparo Contarini, ottimo filosofo del cinquecento, discepolo e poi contradittore del Pomponazzo, mal potè soddisfare a Trifon Gabriello, che di cotal differenza lo richiedeva: e tuttochè avesse in sul proposto subbietto molte cose più sottilmente che veramente ragionate, pure consentì essere l'uso di queste parole in gran parte promiscuo ed indifferente (in una lettera tra le lett. volg. di diversi nobilissimi huomini etc. stampate in Vinegia appresso Dom. Giglio 1558 p. 64).

Quando però alcuna cosa si volesse pur dire, potrebbesi tra *intelletto* e *mente* trovare un'ombra di diversità, che varrebbe di guida a sapere quale di esse si debba nei particolari luoghi usare per rendere νοῦν. Imperò che *intelletto*, tuttochè nel senso di facoltà di comprendere derivi nell'italiano più dall'uso degli scolastici, che da quello de'latini autori, tra i quali in questo modo fu raro di molto (V. Forcell. a q. v. 5), pure per ragione della sua origine e della sua forma indica questa facoltà nella sua relazione all'obbietto in sul quale si applica, e in un momento posteriore al suo medesimo atto: dove invece *mente*, per la radice del *me*, si riferisce più prossimamente al subbietto, ed indica questa facoltà medesima in quanto inerisce in esso, senza punto accennare, se ella la consideri o non la consideri in atto (V. Vico op. cit. p. 52 e 78: Rosmini Saggio, Sez. VI, P. 3 cap. 5 art. 6 nota: Nicolini Dell'Anal. e della Sint. cap. 11. 33. 43). Però νοῦς si ha a tradurre *intelletto* in due casi. Prima, quando è accoppiato con suoi derivati o corradicali, sendo che *intelletto* ha in italiano una quasi egual copia di derivati o corradicali, e l'unità della radice in parole che significano diversi gradi ed atteggiamenti d'uno identico fontale pensiero, dà all'espression del concetto filosofico anco una evidenza palpabile ed esteriore. Ed in secondo luogo, quando Platone parla del νοῦς, come di un fatto gene-

rato nell'animo umano da un atto anteriore della facoltà conoscitiva, aggirantesi intorno agl'intelligibili; come fa, per mo'd'esempio, nel sesto della Repubblica (490 B) ove dice che πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο, οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου· προσήκει δὲ ξυγγενεῖ· ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ'οὔ: le quali parole avrebbero in italiano la loro equivalenza, se si traducesse scrivendo, che « *chi davvero fosse innamorato dell'imparare, sarebbe naturato a tendere all'ente, e non s'arresterebbe all'individue cose percepite dall'opinione per molteplici, ma andrebbe oltre, nè spunterebbesi, nè cesserebbe di amare, prima che avesse attinto alla natura di ciascuna cosa in quanto è di per sè, con quella parte dell'anima con che si richiede di attignere a cosa siffatta; e si richiede colla parte connaturale: colla quale avvicinatosi e mescolatosi realmente all'ente, e generato l'intelletto ed il vero, sì conoscerebbe, e sì vivrebbe davvero, e pure allora e non prima l'ansia gli cesserebbe......* In questo luogo, crediam noi, non bene invece d'*intelletto* porrebbesi *mente*: la quale invece ha uso più proprio, in tutte quelle parti, nelle quali la necessità, che la facoltà conoscitiva ha di essere in un'anima o, come noi diremmo, in un subbietto, è più risguardata: che è, secondo scrivemmo più su, il caso del Filebo, onde ci è paruto bene di tradurre *mente* il più delle volte, e sempre che qualche particolar condizione della frase greca non ce l'avesse impedito (V. nota 31). Il che ha tanto più comodo nel Filebo, quanto che in esso non si truova per avventura usato nissuno di quei derivati di νοῦς, che sono così frequenti negli altri dialoghi di Platone, e massime nella Repubblica e nel Timeo.

Quanto poi alla proprietà ed alla varietà degli usi di νοεῖν, non abbiamo nulla ad aggiugnere; sendo che la prima si può ritrarre agevolmente da quello che si è già detto di νοῦς, e la seconda non sarebbe qui il luogo di dichiarare. Diciam solamente, che della prima abbiamo un bellissimo esempio nel Filebo a pag. 62 A. (tr. 108. Vedi nota 86). Noi, per renderlo in questo suo uso proprio, non possiamo valerci in italiano di altra parola che quella d'*intendere*, la quale ancora, secondo la sua origine, indicherebbe piuttosto l'atto d'una facoltà conoscitiva inferiore, che non quello naturale, spontaneo, semplice, immediato, che è proprio di quella facoltà suprema, che da νοῦς viene significata. Ma il difetto dell'origine è medicato dall'uso: ed il valore italiano d'*intendere* è molto ben dichiarato dal Buti, in un esempio allegato dalla Crusca (a q. v. Ed. Bol.). « *Intendere è comprendere l'esser vero della cosa e sapere* ». Onde *intendere* si dice insino dell'intelletto angelico, il quale raccoglie in grado sommo tutti gli attributi sovraindicati (Dante, Conv. Trat. 2. Canz. v. 1), ed ha infine tutti quegli usi, che avrebbe avuto *intelligere*, se l'autorità di Dante (nel Conv. V. la Crusca a q. v.) gli avesse potuto far perdonare il suono soverchiamente latino.

Φρονεῖν, φρόνησις, νοεῖν, νοῦς.

Or ci bisogna ritornare per la terza volta a φρόνησις e φρονεῖν: ma ci si perdoni, che sarà ancor l'ultima: τὸ τρίτον τῷ σωτῆρι. Φρόνησις in senso puro e speculativo indica l'atto della φρὴν in senso puro e speculativo, non altrimenti che νόησις indica l'atto del νοῦς: onde non v'ha nissuna differenza di significato tra ἡ φρόνησις, e τὸ φρονεῖν, come non ve n'ha punto tra ἡ νόησις e τὸ νοεῖν: se già non fosse qualche generale diversità circa i rispetti nei quali l'atto è considerato

quando si esprima col sostantivo e quando coll'infinito sostantivato (malamente Syden. Phil. 36. afferma il contrario). Però a noi dee grandemente giovare un luogo di Diogene Laerzio, che ci fa testimonianza d'una distinzione che i Pitagorici mettevano tra φρὴν e νοῦς; i quali dividendo l'anima in tre parti, νοῦς, φρένες, e θυμός, della prima e dell'ultima anco gli animali dicevano partecipare, della seconda solamente l'uomo. (Lib. VIII. 30. Ed. Meibom. p. 513. V. la nota di Meibomio, e quella di Menagio p. 366: ancora Salmasio ad Epictet. p. 173). Quindi si pare, che per i Pitagorici φρὴν era quell'altissima facoltà conoscitiva distintiva dell'uomo, che da altri anco Pitagorici, come, per mo' d'esempio, da Filolao (V. Ritter. Gesch. der Phil. 4. 2. Ed. cit. v. 1. p. 447), e da Parmenide (v. 146. Philos. vet. Graec. rel. ed. Karsten. v. 1. p. 2. pag. 46.), da Epicarmo (Plut. an. aquat. etc. 961. A. ed. cit. vol. 4. p. 899.), da Anassagora (Fragm. 7. Ed. Schaubach p. 99), da Euripide (in Valck. Diat. p. 244) e da tutti i greci scrittori fu più comunalmente chiamata νοῦς. Nè Empedocle pare che ponga una simil differenza tra νοῦς e φρὴν: anzi l'uso che egli il più delle volte fa di queste parole si mostra non diverso dall'omerico, (paragona i versi 108, 350, 358 e 409 nei Philos. etc. p. 100, 136 e 144.), secondo il quale φρὴν, o φρένες indica le più volte tutta l'attività conoscitiva dell'anima umana, dove νοῦς per contrario vale una più special facoltà. E nel verso di Senofane, recato da Simplicio (in Arist. Phys. f. 6: in Karsten p. 37),

« Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. »

non si ha senza dubbio risguardo a questa distinzion Pitagorica, come Brandis (Comm. Eleat. p. 37) opina, ma piuttosto con uso unico, e derivato prossimamente dall'ori-

gine della parola (da φέρω v. Damm. a q. v. l. c.), φρὴν esprime in questo luogo la forza intima del νοῦς, in quanto coll'attuarsi guizza fuori, e si riversa sulle cose (Cous. Nouv. Fragm. Phil. Xenoph. OEuvr. Ed. Brux. v. 2. p. 290: Ritter op. cit. lib. V. cap. 2. p. 475: Karsten op. cit. v. 1 p. I. p. 37 non divariano punto tra di sè, e poco dalla nostra opinione): onde quel verso potrebbesi render così,

. . Ma senza alcun travaglio
Col vigor della mente il tutto impera.

E ancora nell'oscurissimo frammento di Eraclito allegato da Proclo (in Alc. Priorem ed. Creuzer. p. 256), e molto vessato dagli eruditi (da Werfer ivi, e da Cous. l. c. p. 346—347), νόος e φρὴν si pongono insieme come parole di egual valore: τίς γὰρ, φησὶ [Ἡράκλειτος], νόος ἢ φρὴν δήμῳ, [volg. δήμων] αἰδοῦς ἠπιόων (altr. col man. Mon. ἠπίων) τε καὶ διδασκάλων χρειόντων [volg. χρειῶν τε] ὁμίλων, οὐκ εἰδότες, ὅτι οἱ πολλοὶ κακοὶ, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί: *Qual mente o qual intelletto è in coloro, che per verecondia indulgono al popolo, e delle moltitudini usano a maestre, non sappiendo, che i molti malvagi sono e pochi buoni.* (Così leggo e traduco con pochissime mutazioni: invece Werfer e Cousin mutano quasi tutto: il luogo è oscuro, anzi è esempio mirabile di quella oscurità Eraclitea, la cui ragione era trovata da Aristotile al terzo della Rettorica, cap. 5 p. 1407, nel non potersi scorgere una parola a quale si debba appiccare se alla precedente od alla susseguente: di tutta la nostra traduzione non è qui luogo di render conto per minuto: delle prime parole potrebbe altri meglio comprendere il nesso, recandole in latino così: *Quae mens sive qui intellectus est populo verecundia obsequentium, et magistris utentium multitudinibus etc.*).

Ma non però di meno, tuttochè si debba consentire

che da tutta questa varietà di usi di φρὴν e νοῦς grandemente si menomi l'autorità del luogo di Diogene citato, pure non isminuisce di tanto che non si possa e debba affermare che per alcuni Pitagorici così fosse veramente com'egli dice. Il che si fa d'assai più certo considerando, che di questo senso alto e supremo di φρὴν si truovano ancor tracce in Omero (Iliad. X. 45: XII. 174), e, che importa più, in due versi di Empedocle, conservatici da Ammonio (in Aristot. περὶ Ἑρμην. Sect. 4. f. 54 A. nell'ed. Karsten. v. 361—362),

Ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον,
Φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν.

Ma sol la mente è sacra e immensa, e tutto
Co' veloci pensier penetra il mondo.

E questo senso alto e supremo si travasa, per creder nostro, in φρόνησις, usata, come innanzi ci è paruto, la prima volta da Empedocle: sendo che molte volte accade che il derivato conservi il senso più puro e preciso del radicale, e vada poi percorrendo una serie di variazioni di significato al tutto diversa da quella che al radicale avviene di sostenere. Però Empedocle nel verso sopra allegato pone senza nissuna distinzione insieme, φρόνησις καὶ νόημα: ed Aristotile (Met. III. 5. p. 1009) ed Alessandro Afrodisiense, per dimostrare di essere dottrina Empedoclea, che l'attività conoscitiva non sia essenzialmente diversa dalla sensitiva, come Simplicio e Filopono (in Sturz. op. cit. p. 495-499) per concludere meno probabilmente il contrario, usano appunto delle parole φρόνησις ed αἴσθησις. Però in Empedocle, in cui, come dicemmo, è poca o nulla la differenza tra φρὴν e νοῦς, φρόνησις dee valere quel medesimo che νόησις nei filosofi posteriori; cioè l'atto più puro dell'attività conoscitiva dell'uomo.

Nè potè poi avere altro valore in quegli, nei quali l'uso pitagorico di φρὴν non fu più osservato, usandosi sempre νοῦς in suo cambio. E questo è il caso di Platone, nel quale si può affermare, che φρὴν nel senso di νοῦς non fosse adoperata giammai: sendo che ἡ μὲν γαρ γλῶττα ἀνέλεγκτος ἡμῖν ἔσται, ἡ δὲ φρὴν οὐκ ἀνέλεγκτος nel Teeteto (154 D.) ed ἡ γλῶττα οὖν ὑπέσχετο, ἡ δὲ φρὴν οὔ nel Convito (199 A.), sono imitazioni del verso (612) notissimo di Euripide nell'Ippolito:

Ἡ γλῶσσ' ὀμώμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.

Giurò la lingua, non giurò la mente.

Però quando φρόνησις si truova usato da Platone in senso speculativo bisogna intenderlo nel modo più alto e supremo che possibil sia (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ Rep. VI. l. c.), com' egli dice che si debba fare di νόησις. Allo che provare abbiamo per giunta due argomenti molto chiari ed innegabili: 1.° che Platone medesimo nel luogo del Cratilo, citato più su (p. 138), traduce φρόνησις per ῥοῦ νόησις: 2.° che la diffinizione, che di φρόνησις si dà nel Fedone, è al tutto una medesima con quella, che di νόησις porge il Timeo (l. c. p. 137 e 148). Onde non si debbe intendere altrimenti nel Filebo, nel quale io credo che Platone abbia usata cotal parola, come più conveniente, per il suo color pitagorico, in un dialogo in cui tanto egli pitagorizza, e perchè usurpata già, secondo abbiam detto nei Prolegomeni (Part. I. 2. 1.), da Euclide di Megara per fine di designare il sommo bene. (È osservabile che Aristotile, così raro nell'uso speculativo di φρόνησις, quando spone le dottrine degli antichi filosofi, per indicare che νοῦς debba esser preso nel suo senso puro ed alto, usa dire nel primo dell' Anima ὅ γε κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς. Ancora vedi congiunto κοινὰς φρένας καὶ κοινὸν νοῦν in Plut. de comm. not.

1077 E. Ed. cit. t. V. p. 398: una differenza vana tra φρέ-νες e νοῦς è in Amm. alla voce νοῦς).

Però φρόνησις si dee tradurre in italiano con quelle medesime parole che dovrebbonsi adoperare per νόησις: le quali son due *intelligenza* ed *intellezione*. E di queste ci pare aversi a trascegliere la prima: tra perchè essa, tutto che indichi l'atto dell'intelletto, lo mostra non per tanto in modo meno astratto, che non fa *intellezione*, e perchè questa ultima ha suono troppo scolastico, nè conveniente però alla liberalità dello stile platonico. E che quest'ultima ragione sia vera, non ha bisogno di pruova: che la prima poi anco regga a martello si può raccogliere dall'uso proprio d'*intellezione*, che è in quest'esempio del Gelli: *Può (l'uomo) formare dentro di sè una spezie d'uno intelletto più alto e più perfetto di lui; il quale sia sempre in atto e intenda sempre tutte le cose, e le abbia così intese ab eterno, e non sia in potenza a ricevere intellezione alcuna di nuovo* (ed. cit. p. 214). Quindi si vede con che astrazione, affatto aristotelica, *intellezione* indichi l'atto solo dell'intelletto; il che d'*intelligenza* non accade, imperò che ella significa un simile atto così d'appresso al principio onde deriva, che vale piuttosto l'intelletto in atto che non l'atto dell'intelletto. Però gl'intelletti angelici venivano da'nostri antichi chiamati *intelligenze*, perchè *l'intelletto loro è uno e perpetuo*, come dice Dante nel Convivio (Tratt. II. 5. p. 73), e perchè *la loro intellezione è la loro sostanza*, come afferma Varchi nelle Lezioni (p. 448. Vedi la Crusca alla voce *intelligenza* § 2). Quindi la potenza stessa dell'intendere è detta alcuna volta *intelligenza*; come, per mo' d'esempio, da Dante nel Purgatorio (l. 25 v. 83):

L'altre potenze tutte quante mute,
Memoria, intelligenzia e volontade.

Il che è al tutto conforme all'uso platonico di νόησις, nel

quale è tante volte senza nissuna distinzione commutata con νοῦς (Rep. VI. l. c.).

Intelligenza dunque è l'equivalente di νόησις in generale, e però nel particolar nostro caso di φρόνησις nel Filebo. Nè altrimenti la rende Cicerone, il quale νοῦν καὶ φρόνησιν, che si trovan congiunte nel Timeo (34 A.) appunto come sono nel Filebo, traduce per *intelligentiam atque mentem* (Tim. sive de Univ. § 6). Però ci par da appruovare Astio, nella cui traduzione, venutaci ultimamente alle mani, quando era di già scritta questa nota, vediamo ben renduta φρόνησις con *intelligentia* (p. 267.) e φρονεῖν con *intelligere*. E da lui in gran parte non si è dipartito Stallbaum, il quale nella traduzione che egli fa nei Prolegomeni (p. 81) della conclusione del Filebo usa parimente *intelligentia*, tuttochè non sia egualmente da lodare che nel resto di quella sposizione (p. 31 ed altr.) si valga della parola *sapientia*, i cui incomodi annoverammo più sopra. In solo un luogo (28 D. p. 185 v. 6: tr. p. 37 v. 5) ci è paruto poter recedere dal rigore di questa interpretazione e tradurre φρόνησιν con *sapienza*: il che abbiam fatto tra perchè ivi, come ognun può vedere, questa parola non ha proprio nissuno sconcio nè turba la quistione, e rende φρόνησιν; e perchè avendo dovuto, per alcune ragioni che si posson vedere alla nota 31, mettere *intelletto* per *mente*, sarebbe stato modo troppo scolastico, nè degno di Platone a tradurre νοῦν καὶ φρόνησιν con *intelletto ed intelligenza*. Quanto a φρονεῖν si è da noi volgarizzato con *comprendere*: che ci è paruto di rispondere molto bene al concetto; appunto per quell'ombra di diversità, che si può scorgere tra esso ed *intendere*: la quale è che questo meglio esprime il direttamente procedere dal subbietto e il tendere all'intimo dell'obbietto, dove quello meglio indica invece l'amplitudine e la compitezza in sè dell'atto supremo percettivo.

Μεμνῆσθαι, μνήμη.

Non hanno nissun'ambiguità, nè si può dubitare del loro valore: quanto alla natura della μνήμη vedi il Filebo stesso (34 B. seg: e tr. p. 48) ed i Prolegomeni parte 2. espositiva al §. 20.

Δόξα.

Come la δόξα sia per Platone una facoltà inferiore ordinata ad apprendere gli obbietti sensibili, si può, per quanto basti all'intelligenza del Filebo, ritrarre dal luogo del Timeo recato alla parola νοῦς; e chi ne volesse più minuta cognizione potrebbe comparare Tim. 37 B: Rep. V. 477 B. seg. Come poi la δόξα si generi negli animi umani è detto nei Prolegomeni p. 2 al § 24. Qui pure una cosa ci bisogna avvertire: imperò ch'ei potrebbe trarre in alcuno errore una non retta intelligenza della parola *opinione*, con sola la quale δόξα si può rendere in italiano. Sendo che l'*opinione*, secondo il comune significato che le si dà, suppone un lavoro intellettivo, che non si dee punto intendere nella δόξα platonica; dappoichè δόξα vale a Platone una facoltà dell'anima al tutto simigliante a quella che alcuni moderni filosofi usan dire *percezion sensitiva:* una percezione, ciò è, che venga in seguito d'una sensazione, e nella quale in tanto entra notevolmente l'operazione intellettiva, in quanto, secondo questi medesimi filosofi, ogni percezione è giudizio. Questa stessa è la condizione della δόξα platonica: la quale deriva dalla διάνοια, facoltà sottordinata al νοῦς, in quanto è percezione e quindi giudizio, e si origina dalla parte sensitiva, in quanto segue alla sensazione. Onde non v'ha altro di veramente comune tra δόξα ed *opinione*, se non che amendue indicano una maniera di cognizione molto meno certa che non quella che è ma-

teria di scienza (V. la Crusca alla parola *opinione*). E ciò basta a far comprendere in qual significato si abbia a prendere *opinione* in una traduzion di Platone: chi volesse però avere con più chiarezza e copia sposta la natura della δόξα vegga i Prolegomeni al l. c. e gli autori ivi allegati. Questo medesimo riguardo si ha ad avere con *opinion* che usa Grou (Schw. p. 441), e con *opinion*, che usa Sydenham in inglese (p. 38), e con *Meinung* che usa Schleiermacher (p. 139). La frase di Kleuker, che traduce δόξα ὀρθή con *Richtigkeit in Denken und Warheit in Urtheilen*, (p. 356) non è da approvare sì perchè con tanto giro non rende punto il valore della parola greca, anzi dice il contrario; e sì perchè incorre in gran parte negli stessi rimproveri che Hülsemann e Cousin: i quali avendo l'uno tradotto *ein richtiges Urtheil* (p. 225) e l'altro *le jugement droit* (p. 290) mostrano di non essersi avveduti che *urtheil* (giudizio) e *jugement* esprimono appunto la metà del fatto che si vuol significare con δόξα. E questi errori sono in tanto più mirabili per i Tedeschi, in quanto essi hanno una parola molto propria, la quale è *Vorstellung* (V. Schleierm. p. 493): e tutti l'usano, quando nel Filebo (al § 24) si parla della natura di questa δόξα ὀρθή, dove solo Götz (p. 1.) l'adopera in questo luogo, nel quale è annoverata da Socrate con tutte l'altre maniere di attività intellettiva. E nella medesima guisa cambia Cousin, il quale per il resto del dialogo traduce con *opinion*, che è davvero così per i Francesi come per noi Italiani, la sola parola che usar debbasi e possasi nel nostro caso. E così anco era per i Latini: onde ben fanno Ficino (p. 1), Cornario (p. 216) e Serrano (p. 11) a tradurre con *opinio*, ed in questo obbediscono all'autorità di Cicerone (V. Steph. Lex. Ciceron. ed. Taur. p. 28), che non ha mai tradotto altrimenti. Malamente invece per le già dette ragioni, fa Astio (p. 26) a tradurre *judicium*, massime quando più giù ha creduto di dover rendere con *opinio* : e

mal farebbe chi traducesse con *percezione,* la quale, come giudizio, indica medesimamente un'altra metà del fatto: e peggio ancora chi pensasse di usare *percezion sensitiva*, espressione soverchiamente scolastica, e che supporrebbe una dottrina più esplicata di qnella che nella δόξα non si ritrova.

Λογισμός.

Abbiam veduto come φρόνησις valga l'atto più alto della facoltà intellettiva, νοῦς indica questa facoltà intellettiva medesima, δόξα una facoltà ordinata alla percezion dei sensibili. Ciascuna di queste tre parole esprime una parte dell'operazione intellettiva: ma tutte la indicano in quanto ella è spontanea, e non in quanto s'inflette sopra di sè medesima. Or l'operazione intellettiva ha ancora virtù d'inflettersi sopra di sè medesima; e questa virtù per lo appunto Platone addimanda λογισμός, e tutti gli atti di essa λογισμοί (V. Wagner. Wört: der Plat. Phil. p. 131). Quindi si vede per qual ragione egli aggiunga alle altre parole questa di λογισμός: affinchè, ciò è dire, tutta la varietà degli atti intellettivi fosse compiutamente significata, com'era stato fatto per gli effetti di tutta l'attività sensitiva con quelle varie parole accennanti a varie gradazioni di piaceri. Che poi *ragionamento* sia la vera parola che rende λογισμὸς, non ha nissun dubbio: massime quando si consideri, che essa deriva da *ragione* così immediatamente e direttamente come λόγος da λογισμός. Però, senza andar per le lunghe, ci contentiamo di aggiugnere, che λογισμός è delle parole che meno si trovano nel rimanente del dialogo: anzi, ch'io mi rammenti, solo a pag. 21. C. p. 151 (tr. p. 22: abbiam tradotto *discorso* che torna ad un medesimo con *ragionamento,* ed in quel luogo ci è paruto avesse più grazia) ed a pag. 53. B. bis (tr. p. 87. l'abbiam renduto con *ripensare*, che ri-

trae, secondo a noi pare, tutta la forza della parola), ove l'uso che se ne fa, conferma grandemente il significato, che noi gli abbiam dato secondo Platone.

A noi poi non bisogna ricercare gli altri valori che e in Platone e negli altri scrittori Greci ha λογισμός: se già non volessimo dire che nel suo valore di *computo* o *calcolo numerico* (V. Schneid. Ind. ad Xen. mem. ed. cit. p. 400) è usato in sulla fine del dialogo (52. E. p. 325. v. 1: tr. p. 99) ove si tien discorso della λογιστική, la quale è l'arte del *computare*, e da esso in questo significato deriva : e che l'espression del Timeo λογισμὸς νόθος, della quale puoi veder ragionato in Wagner (l. c.), in Ritter (Gesch. der Phil. lib. 8. cap. 3. p. 362), in Richter (de ideis Plat. p. 45), in Hermann (Heidelb. Jahrb. p. 1092), in Tennemann (op. cit. v. 2. p. 239. n. 71.), è appunto il contrario del λογισμὸς ἀληθὴς del Filebo : e che, se mal non m'appongo, in pochi luoghi di Platone λογισμὸς perde questa proprietà di significare il ripiegamento dell'operazione intellettiva sopra di sè : come, per mo' d'esempio, nel Parmenide (130 A.), ove le idee si dicono percepite per mezzo del λογισμῷ, e nel Fedone (79 A.) ove, con esempio più raro, si scrive che τῶν κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.

Ἐπιστήμη,

Più giù a pagina 6 della nostra traduzione si vede aggiunta un'altra parola a tutte queste insino ad ora disaminate ciò è dire «*cognizione*»; la quale messa dapprima unitamente con *intelligenza* e *mente*, è poi ripetuta sola, e tienvi luogo di tutte quelle che in questo luogo si trovan congiunte per dimostrare la compitezza della virtù intellettiva. Con *cognizione* abbiamo creduto di render bene ἐπιστήμη, che è nel testo (13

E): e così l'abbiamo renduta per tutto il rimanente del dialogo, se non che solo in sul finire si vedrà tradotta (p. 95) per *iscienza*. Al non serbare un uso costante abbiamo avuto la seguente ragione. Platone aggiugne ἐπιστήμη, quando, sendosi venuto a considerare le specie dei piaceri, Protarco non si risolveva a consentire, che elle si fosser diverse, se prima Socrate non consentisse, che le specie del bene proposto da lui, fossero parimente diverse. Imperò che Socrate non avrebbe potuto affermare che l'intelligenza, la mente, la memoria, l'opinione, il ragionamento avessero diversità di specie in se: perchè, sendo facoltà intellettive, e non atti, si trovavano in tutti gli uomini fontalmente e sostanzialmente le medesime: che dei piaceri non avviene, i quali non essendo facoltà (provandosi essere la sensibilità la facoltà ricettiva del piacere), ma atti, ciascuno di essi si può differenziare dall'altro. Però a tutte le parole dinanzi usate, delle quali nissuna per questa parte equivaleva a quella di Protarco, fu bisogno sostituire *cognizione*, indicante, come piacere, non una facoltà, ma sì bene un atto. Onde qui ed in tutto il rimanente del dialogo *cognizione* vale in universale l'atto di qual s'è parte della virtù intellettiva. Se non che in sul finire del dialogo (tr. p. 95) dopo detto « *che della cognizione delle cose*, *che apprendiamo*, *una parte versa circa le arti*, *ed un'altra circa l'erudimento e la coltura* » si va disaminando se di queste arti alcune sieno di natura e di dignità più affine all'ἐπιστήμη, (55 D) ed altre meno; ove si vede che ἐπιστήμη assume un significato più alto ed addita quella maniera di cognizione, della quale è disputato nel Teeteto, e che Platone così nettamente e compiutamente distingue dalla δόξα od *opinione*, e che noi italiani sogliamo addimandare *scienza*. In questo secondo modo la parola ἐπιστήμη è usata rade volte nel Filebo, e la prima al luogo citato. E a noi non bisogna altro dire della natura della *scienza* secondo Platone, chè proprio luogo di questa trattazione è il Teeteto ed il vo-

lerne discorrere qui sarebbe inopportuno e troppo ci menerebbe per le lunghe.

NOTA 4.

Τί δ' ἂν ἄλλη τις κρείττων [ἕξις καὶ διάθεσις] τούτων φανῇ: μῶν οὐκ, ἂν μὲν ἡδονῇ μᾶλλον φαίνηται ξυγγενής, ἡττώμεθα μὲν ἀμφότεροι τοῦ ταῦτα ἔχοντος βεβαίως βίου κ.τ.λ. (P. 11. E.) Matthiae nella prima edizione (§ 439.) della grammatica avea creduto che a ταῦτα si avesse a sottintendere ἡδονὴν: alla quale opinione, al tutto improbabile, ben contradisse Stallbaum (1. ed. p. 6) affermando che ἕξιν fosse la parola sottintesa. E a questa sentenza si confermò Matthiae (l. c.) nella sua seconda edizione: se non che Stallbaum, nella seconda edizion del Filebo (p. 96.), rimutandosi, pensò che si avesse a sottintendere τὸ κρείττω φανῆναι. A noi pare che questa sua ultima opinione faccia la costruzion greca tanto oscura ed intralciata, quanto la prima la facea limpida e chiara. Però alla prima ci siam tenuti, e ci contentiamo di osservare che non solo ἕξιν, ma ancora διάθεσιν si sottintende, di guisa che il pronome neutro plurale sta per due sostantivi femminili singolari (V. Matth. l. c.). La differenza tra ἕξιν e διάθεσιν è al tutto quella medesima che corre tra *condizione* e *disposizione*. La prima vedi in Aristotile (Cat. C. 6: Simplic. ad. Cat. ed. Bekk. p. 70: Metaphys. IV. 18, 19. p. 1022: ivi Alex. Afrod. Scholia in Aristot. Metaphys. p. 724.): la seconda puoi ritrarre dall' uso proprio di Dante (Inf. 16 v. 53) e dal Varchi (Lez. p. 477).

NOTA 5.

Ἀληθῆ λέγεις· ἀλλὰ γὰρ ἀφοσιοῦμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν (P. 12. B.). Queste parole da ἀλλὰ in poi mal si dan-

no a Socrate nella traduzion di Ficino. Il verbo ἀφοσιοῦμαι è tradotto *expiationis gratia* da Ficino (p. 2), *renuncio* da Cornario (p. 217), *me religione exsolvo* da Serrano (p. 12), *io mi voglio escusare* da Bembo (p. 441), *ma conscience est dechargée* da Grou (p. 443), *I have discharged my duty* da Sydenham (p. 51), *mache ich mich ganz davon los* da Kleuker (p. 358), *ich thue dir abitte* da Hülsemann (p. 228; v. p. 557), *ich will mich lossagen* da Schleiermacher (p. 141), *me expio* da Ast (p. 267), *ainsi la déesse de la volupté n'aura pas de reproche à me faire* da Cousin p. 293), e finalmente *freiwillig trete ich des halb zurück* da Götz (p. 3). Wittenbach (animadv. in Plut. de discern. adulat. ab amico t. 1. ed. Oxon. p. 489, e de S. N. V. t. 2. p. 329; 1. ed. p. 22) spiega tal verbo « *religione sibi quid ducere et tamquam impium aversari* » : onde Stallbaum (2. ed. p. 99) rende il senso delle proposte parole così: *Solvo me religione atque id tamquam impium aversor, ejusque rei caussa ipsam deam testor.*

Dalle varietà dei traduttori, e dalla spiegazione wittenbachiana si vede, che nel verbo ἀφοσιοῦμαι si raccolgono due concetti, l'uno di non voler punto prendere sopra di sè qual s'è cosa che altri faccia, l'altro di averla in conto di empia, e quindi di detestarla. I quali due concetti ci è paruto di non poter meglio esprimere che colla frase, *io me ne lavo le mani.* Ci si opporrà che ella s'abbia un colore troppo moderno, massime per riguardo alla sua origine, nè è però da appruovare in una traduzion di Platone. Sapevamcelo: e consentiamo che di simil ragione frasi si debbano usare con alquanta parsimonia, nè versare così a man piena come fece il Cesari nel Terenzio e peggio nel Cicerone (V. Baldacch. Vita di Dav. p. 24). Ma a non volerne adoperare nissuna, (pognamo che possibil fosse in lingua di origine posteriore, e nella quale hanno avuto efficacia usi e fatti posteriori all'autore che vuolsi rendere) si torrebbe ogni vivezza, e spon-

taneità allo stile: sendo che, per tradurre con alcuna probabilità di bene, bisogna che s'abbia pieno diritto di usare tutte le maniere e proprietà e tutti i fornimenti del linguaggio in che si traduce (Ces. Pref. al Ter. ed. Nap. p. 4). Il che vogliamo aver detto anco per alcuni altri modi e parole che si scontreranno più giù nella nostra traduzione.

NOTA 6.

Qui si vede l'incomodo del genere mutato di *piacere*; sendo che il *piacere* non potrebbesi con buon garbo dire che si sia *Dea*, nè, senza danno della greca mitologia, sarebbe lecito di farne un Iddio. Però abbiamo dovuto usare in sua vece *voluttà*; la qual parola non ci è paruta da ricevere nel rimanente del dialogo, perchè, tuttochè ella nei nostri antichi autori si truovi adoperata secondo l'uso latino in quella medesima guisa che noi qui adoperiamo *piacere* (V. la Crusca all. v. *voluttà*), pure nell'uso presente vale piuttosto una maniera di piacere molto intensa, così corporale come spirituale, che non il piacere tutto nella sua universalità. Questo stesso modo ha tenuto il Cousin, il quale scrive *volupté* sin dal principio del dialogo, e da questo luogo in poi *plaisir*. Concediamo che chi credesse di doversi stare distrettamente all'uso antico delle parole, nè aver risguardo alle varietà che il tempo, massime il presente, v'induce, avrebbe amato meglio di scrivere da per tutto *voluttà*: ma noi, giovani come siamo, e perchè giovani forse, crediamo di non esser per anco morti nè noi nè Italia nostra col bel suo linguaggio: però non ci basta l'animo di consentire a questa opinione. (Sydenham nella nota 24 p. 52 raccoglie molte erudizioni sull'uso di chiamar Dea la *voluttà*).

Non mi si rechi a malizia, se offro a'lettori la traduzione che Dardi Bembo fa di questo periodetto « Sforziamoci dando

incominciamento dalla stessa Dea, la quale costui dice chiamarsi Venere: ma ha il piacere il verissimo nome di lei».

NOTA 7.

Ὅτι προσαγορεύεις αὐτὰ ἀνόμοια ὄντα ἑτέρῳ, φήσομεν, ὀνόματι (P. 13 A.). — Ad αὐτὰ, con uso simile a quello che abbiam veduto nella n. 4 si sottintende ἡδονάς: però noi abbiam creduto bene, per maggior chiarezza, di ripeter *piaceri*. Le parole ἑτέρῳ ὀνόματι sono stata cagione di molta varietà tra gli eruditi, come di non chiaro significato. Grou nelle note alla traduzione francese (Amstel. 1770 tom. 2. p. 234) in modo soverchiamente arbitrario, aggiugneva οὐ innanzi a προσαγορεύεις; Heindorf (spec. crit. p. 20) mutava ἑτέρῳ in ἑνί γέ τῳ, correzione che da lui stesso (al Lys. 220 B. Dial. sel. ann. Heind. ed. 2. Buttm. p. 47) fu poi riprovata siccome pessima; un non so chi (in Huls. p. 557) rimutava ἑτέρῳ in ὁμοίῳ, che è correzione al tutto improbabile; e Baumgarten Crusio (De Phil. Plat. p. 22) scriveva προσαγορεύσει per προσαγορεύεις, che farebbe il luogo d'assai più malagevole ad intendere. Invece tutto è chiaro, quando con Heindorf (al Lys. l. c. V. Mittchell Index Graec. Pl. a q. v. v. 1. p. 303: Ast. Lex. Plat. v. 1. p. 836) si spiega ἕτερος per *alieno, improprio*: del qual uso v'ha un molto evidente esempio nel Liside «ὅσα γὰρ φαμὲν φίλα εἶναι ἡμῖν ἕνεκα φίλου τινὸς, ἑτέρῳ ῥήματι φαινόμεθα λέγοντες αὐτό (l. c.). E questa interpretazione è molto confermata dall'autorità di Stallbaum, il quale sì nella prima (p. 14) che nella seconda edizione (p. 103) dall'opinione di Heindorf non si è punto dipartito.

NOTA 8.

Πάλιν οὖν αὐτὸν ἀνακρουώμεθα, καὶ ταχ' ἀνιόντες εἰς τὰς ὁμοίας ἴσως ἂν πως ἀλλήλοις συγχωρήσαιμεν (P. 13. D.). Chi voglia

aver ragione della traduzione che abbiam data di queste parole, vegga l'elegantissima nota di Hemsterhusio a Luciano (Nigr. 8. op. Amstel. 1743. v. 1. p. 46); al quale ha consentito Stallbaum (2. ed. p. 106) e tra i traduttori Schleiermacher (p. 144), e massime Ast (p. 271), e Cousin (p. 296). Quanto poi al colore della metafora, confessiamo, che nel greco è più particolare, che non nella nostra traduzione; sendo più specialmente tratto da parole indicanti operazioni di navi: se non che bisognando per conservarlo così di certi soverchi giri di frase, che si veggiono, per mo'd'esempio, in Ast e Cousin, ci è paruto meglio ombreggiare un pò diversamente, che guastar tutta la concinnità del periodo. Di queste parole hanno con diverso intendimento ragionato Budeo. Comm. L. G. p. 460, Gronovio in Livio Hist. Lib. 3. C. 30, e nell'Observat. IV. 26, e Baumgarten — Crusio (De Phil. Plat. p. 24); e l'illustrano in vario modo le osservazioni di Walckenario ad Herodot. VIII. 84, di Wesselingio a Diod. I. p. 418, di Beck ad Aristoph. Avv. p. 67 citati già da Stallbaum (l. c.). — Ad εἰς τὰς ὁμοίας (malamente corretto in ὁμοιότητας da Sydenham p. 78 ed in τὰ ὅμοια dagli edit. Bipontini p. 324) sottintendi λαβὰς, parimente che nel Soph. 231. C; secondo l'uso stesso di Platone nel Phaedr. 236. C, nella Republica VIII. in., e nelle Leggi III. 682. E: e che il valor della frase corrisponda alla traduzione che n'abbiam data, sarà patente a chiunque consulterà lo Scoliaste al Fedro (ed. Ruhnk. p. 58: ed. Bekk. vol. 9. p. 5.) ed alla Republica (ed. Ruhnk. p. 182: ed. Bekk. p. 82) ed Ast nelle Annotazioni alle opere di Platone (vol. 1. p. 297.), ove si vede raccolta gran copia di esempii nei quali simil frase si trova.

NOTA 9.

Queste parole che nella nostra traduzione si dicon da Protarco, si truovano date anche a Socrate nella più parte dell'edizioni e dei codici. Schütz (Lect. Plat. Part. 2. in. Jenae 1790 fol.), uomo di molto elegante erudizione, vide primo che con vantaggio grande del dialogo si sarebbero date a Protarco: e alla sua sentenza, confermata ancora da alcuni codici, si attennero Baumgarten-Crusio (De Phil. Plat. p. 25), Stallbaum (1. ed. p. 18; 2. ed. p. 108), e i triumviri turicensi sì nella piccola (p. 7) e sì nella grande (263) edizione. Invece Bekker con tutti i traduttori, da Hülsemann in fuori (p. 559), han tenuto fermo il primo modo di ripartire il dialogo. A noi è piaciuta l'opinione di Schütz, cui non ci pare, che bastino a ledere le ragioni dette in contrario da Schleiermacher (p. 482): e molto meno quelle che propone Cousin (p. 484), il quale per altro frantende in mirabil guisa una gran parte di questo periodo. E non crediamo che punto abbisogni di dichiarare per minuto le ragioni che abbiamo ad accettare tal ripartizione: non avendone per avventura altro, oltre a quelle che si posson vedere sposte da Schütz medesimo e da Stallbaum nei luoghi citati.

NOTA 10.

Τὴν τοίνυν διαφορότητα, ὦ Πρώταρχε, τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ τ' ἐμοῦ καὶ τοῦ σοῦ μὴ ἀποκρυπτόμενοι, κατατιθέντες δὲ εἰς τὸ μέσον, τολμῶμεν, πότερον ἄν πῃ ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι, πότερον ἡδονὴν τἀγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἤ τι τρίτον ἄλλο εἶναι. (P. 14 B.) — Non vedendosi ove si abbia a riferire il plurale ἐλεγχόμενοι, molti eruditi variamente tentarono il luogo: e Cornario (p. 333. Ecl. ed. Fisch. p. 42, col quale consente Stefano in Plat. op. ed. Lond. Bekk. p. 428), Fischer (ibid. p. 428),

Grou (l. c. p. 237, col quale s' accorda Heindorf. Spec. p. 20), Baumgarten-Crusio (De Phil. Plat. p. 24), Schleiermacher (p. 482), Stallbaum (1. ed. p. 19; App. p. 5; 2 ed. p. 109), Winckelmann (Praef. ad Phil. ed. min. p. IX) e Klitzsch (p. 5) proposero varie correzioni ed interpretazioni. E tra questa varietà di opinioni noi troveremo il bandolo che guidar ci possa ad accettarne la più probabile, se vorrem considerare, qual cosa, secondo la connessione del dialogo, si richiede che qui Socrate dica. Invero Socrate per tor di mezzo quella ritrosia che Protarco aveva a consentire, che i piaceri fossero tra di loro diversi, gli ha fatto osservare, che questo esser diversi non era proprio e solo incomodo dei piaceri, sendo che anco le cognizioni erano diverse tra di sè. Allora Protarco, non sospettando più che dal consentire questa diversità dei piaceri ne dovesse venir danno alla propria sentenza secondo la quale il piacere era il bene, dappoi che vedeva, che anco alle cognizioni, le quali nella contraria sentenza equivalevano al bene, accadeva di avere in sè questa medesima diversità, si contenta dell'egualità che tra le due sentenze si ritrovava, consistente per avventura in questo, che ciascuno degli equivalenti del bene, il piacere, vogliam dire, e la cognizione, racchiudevano una diversità nel lor seno. Però concede che sì i piaceri e sì le cognizioni sieno diversi: onde Socrate soggiugne che di queste diversità si abbia a fare disamina (ἔλεγχος), affinchè esse possano indicare (μηνύειν) qual sia il sommo bene tra il piacere e la cognizione. E che questo sia il vero, si ritrae con molta evidenza dal rimanente del dialogo; nel quale Socrate, dopo mostrato, come non solo il piacere e la cognizione, ma ciascuna unità racchiude in sè una multiplicità e quindi una diversità, e dopo sposte le parti principali della metodica universale, e detto come si abbia nel proposto quesito ad applicare, va in fatti investigando da prima quelle diversità che

corrono tra le varie ragioni dei piaceri e poi quelle, che si veggiono tra le varie maniere di cognizioni. Il che fa con la massima diligenza, sendo che nulla non vuole, che non si sceveri di quello che è puro od impuro, e però constituisce diversità nel piacere e nella cognizione (μηδέν, ὦ Πρώταρχε, ἐπιλείπειν ἐλέγχων ἡδονῆς τε καὶ ἐπιστήμης, εἰ τὸ μὲν ἄρ' αὐτῶν ἑκατέρου καθαρόν ἐστι, τὸ δ' οὐ καθαρόν. 52 E: trad. p. 88). E queste diversità appunto così diligentemente disaminate (ἐλεγχόμεναι) indicano (μηνύουσι) in sulla fine, come il sommo bene dell'uomo si debba comporre da sola una ragione di piaceri, e da ogni maniera di cognizioni.

Quindi si vede come nel periodo proposto, quando pure si voglia che esso proponga di far quello, che veramente è poi fatto nel dialogo, il nominativo di μηνύσωσι si ha per un qualunque modo a trarre da διαφορότης, e questa διαφορότης deesi in esso dire, che si abbia ad esaminare. Però il senso suo vero cominciò a vedersi da Baumg. Crus. (l. c.), che, allontanatosi primo dall' errata traduzion del Ficino, in sulla quale Cornario e Fischer avean calcate le loro correzioni, scorse, che non ἐλεγχόμενοι sott. ἄνθρωποι, come quegli avea creduto, fosse il nominativo di μηνύσωσι, ma sì bene αἱ διαφορότητες, ricavato, per una sinesi usitatissima, da διαφορότητα; onde corresse così: τολμῶμεν ἐλεγχόμενοι, ἄν πῃ μηνύσωσι sc. αἱ διαφορότητες. Se non che a questa correzione si può obbiettare l'audacia soverchia della trasposizione e la durezza che ne risulterebbe in tutta la frase Greca dall' esser così lontano il nominativo di μηνύσωσι. Però più al vero s' avvicinò Schleiermacher, scrivendo: τολμῶμεν ἄν πῃ ἐλεγχομένη μηνύσῃ: se non che le mutazioni, che simile scrittura richiederebbe nel testo, sono ancora soverchie. Onde resta unica e fondata quella correzione mitissima, che l'ottimo Stallbaum propose sin dalla prima sua edizione del Filebo (p. 18) e poi ripropose nell'appendice (p.5) e riconfermò finalmente con una

magistral nota nella sua seconda edizione (p. 109): la quale consiste in mutare ἐλεγχόμενοι in ἐλεγχόμεναι sottintendendo, com'è chiaro, αἱ διαφορότητες ricavato da διαφορόρητα, ch'è in sul principio del periodo. Il qual passaggio dal singolare al plurale è qui naturalissimo, sendo che due erano le diversità che Socrate proponeva si esaminassero, quella del bene suo ch'era la cognizione, e quella del bene di Protarco ch'era il piacere: ed ancora ha un esempio molto simigliante nell'Ippia maggiore 302 B. καὶ γὰρ ἐγὼ ἔλεγον, εἰ μέμνησαι —ὅτι ἡ διὰ τῆς ὄψεως καὶ δι' ἀκοῆς ἡδονὴ οὐ τούτῳ ἂν εἶεν καλαί, ὅτι τυγχάνοιεν ἑκατέρα μὲν αὐτῶν πεπονθυῖα, ἀμφότεραι δὲ μή. (v. Stallb. l. c: Matthiae Gr. Gr. §. 293). Questa correzione adunque, che Schleiermacher (l. c.) ha poi quasi accettata riprovando la propria, e Matthiae (l. c.) ha appruovata, noi abbiamo espressa nella nostra traduzione.

Da tutto il fatto discorso si comprende, quanto poco giovi la difesa che della volgata fanno Bernhardy (Sintax. Gr. p. 430 cit. da Stallb.), e Klitzsch (p. 5), a norma della quale ad ἐλεγχόμενοι si avrebbe a sottintendere quella stessa parola λόγοι, che Winckelmann (l. c.) ha creduto mancare qui per solo difetto del copista e rimette nel testo. I λόγοι di Socrate e di Protrarco si sarebbero potuti disaminare invero; ma, tuttochè Platone usi spesse volte l'espressione « ὁ λόγος μηνύει » (V. Winck. l. c.), e più volte in questo stesso Filebo (50 A: 35 C: 61 B), pure nel caso nostro οἱ λόγοι οὐκ ἂν μηνύσειαν οὐδὲν, *non indicherebbero nulla:* le differenze invece indicherebbero, e però sono in fatti disaminate ed indicano veramente. Ancora Vittore Cousin ritiene nella nota seconda la volgata (p. 481), senza però brigarsi di difenderla, benchè sprechi molte parole ad oscurare e frantendere una parte chiara del periodo antecedente: se non che chi può non maravigliarsi a vedere che l'egregio professor francese, il quale fa il rumor grande addosso a Stallbaum rimprove-

randogli che « *faute de comprendre bouleverse tout* », non si è accorto di avere nella sua traduzione (p. 298) ritratta non già la volgata, ma l'audace conghiettura di Schleiermacher?

Da ultimo ci resta ad aggiugnere, che la parola διαφορότης, la quale usa in questo luogo Platone, è, per testimonianza di Meride attico (ed. Pierſon. p. 128), adoperata solo da lui (Theaet. 209. A. D. E: Parmen. 141. C: De Rep. IX. 587 E:) e però di suo conio: e quindi venuta nell'uso dei nuovi Platonici e di altri scrittori a questi contemporanei. Del che vedi l'elegantissima nota di Lobeck a Frinico (p. 350) e di Pierson a Meride attico (p. 128, cit. già da Stallb. l. c.).

NOTA 11.

Nel Parmenide di Platone (130. A: seg.) si legge, che Socrate, ancor molto giovine, agli argomenti di Zenone, per i quali si dimostrava che gli obbietti sensibili, come quelli che ammettevano in sè una contrarietà di attributi, non potevano esistere, opponeva che era pure agevol cosa a dimostrare che gli obbietti sensibili di contrarii attributi fosser capaci, anzi divenire questo al tutto chiaro e razionale, quando si avesse voluto por mente, che questi contrarii attributi essi intanto ricettavano in sè, in quanto di contrarie idee partecipavano: difficile invece e da farsene le maraviglie sarebbe, se altri fosse abile a dimostrare che queste stesse idee, le quali si debbon dividere dagli obbietti sensibili che ne partecipano e porre di per sè e sono da sola l'attività razionale percepite, ricettano in sè medesime questa stessa contrarietà di attributi: a dimostrare, per mo' d'esempio, non già che gli obbietti sensibili sono simili e dissimili, uni e multipli nel tempo stesso, il che senza nissun dnbbio avviene per lo partecipare ch'essi fanno all'idee contrarie del simile e del dissi-

mile, dell'uno e del multiplo, ma sibbene che l'idea stessa del simile sia dissimile, e quella del dissimile simile, e che l'idea stessa dell'uno sia multipla e quella del multiplo una.

Allora Parmenide, ammirata l'acutezza del giovine, così prendeva ad interrogarlo « O Socrate, come sei degno di ammirazione per questa cupidigia che hai di ragionare: ed or mi di'; dividi tu davvero così, e poni in disparte certe idee di per sè, ed in disparte gli obbietti che ne partecipano? E par'egli a te che la simiglianza di per sè sia alcun che in disparte da quella simiglianza che noi abbiamo, e parimente l'uno di per sè ed il multiplo, e quante altre cose udisti pur or da Zenone? — A me sì, Socrate rispose — E forse anco simili altre cose? riprese Parmenide; come a dire: un' idea del giusto di per sè, e del bello e del bene, e di quanto v'ha di siffatto? — Sì, Socrate soggiunse. — Che poi? anco un' idea dell'uomo in disparte da noi, e di quanto altro ci circonda e ci si assomiglia, un' idea dell' uomo, vò dire, di per sè e del fuoco e dell' acqua — Spesse volte, quegli disse, o Parmenide, sono già stato in fra due, se si richiedesse di dire di queste cose a un modo stesso che di quelle più su, od altrimenti. — Or, Socrate, anco di tai cose, le quali si parrebbero esser ridicole, come a dire dei capegli, del fango, e del loto, o di checchè altro di più sprezzato ed abbietto, tu dubiti, s'ei si richieda oppur no di dire che ve n'abbia un'idea in disparte, che sia diversa da quello, che noi maneggiamo? — Non dubito già, ripigliò Socrate, ma ho per fermo, che queste cose non siano altro oltre a quello che veggiamo; ch'ei non si avesse ad essere troppo assurdo a stimare, che anco di esse v' abbia un' idea. Alcuna volta in vero, per lo passato, mi è venuto sospetto non forse per tutte le cose fosse il medesimo: ma poi, che mi ci son fermo un poco a pensare, me ne tolgo giù, temendo di cadere in un abisso di baje ove io m' abbia a perdere. Giunto adunque là, a quelle cose che testè noi

dicevamo che s' abbiano idee, travagliandomivi attorno, mi arresto — Chè se' ancor giovine, o Socrate, riprese Parmenide, e non t' ha ancora invaso la filosofia, come, per creder mio, t' invaderà quando non avrai a spregio nissuna di queste cose: ma ora, per l' età, tu hai ancora risguardo alle opinioni degli uomini. Or mi di' questo: a te, secondo che tu di', pare che vi siano alcune idee di cui abbiano i nomi quelle cose le quali ne partecipano: che, per mo' d'esempio, diventano simili quelle che hanno partecipato della simiglianza, grandi quelle che della grandezza, e giuste e belle quelle che della bellezza e della giustizia? — Al tutto così, rispose Socrate. — Or bene, ciascuna cosa che partecipa o partecipa a tutta l'idea o ad una parte: o potrebbevi egli essere oltre a queste un'altra maniera di partecipazione? — Oh qual'altra mai? quegli riprese. — E pare a te, che tutta l' idea, una com'è, si truovi in ciascuno dei molteplici obbietti; o come? — E che impedisce, ripigliò Socrate, che vi si truovi? — Invero a questo modo una com' essa è ed identica si troverà in molteplici e separati obbietti, e però essa stessa sarebbe così separata da sè medesima. — Non già, Socrate contradisse, se, come il giorno tuttochè uno ed identico si truova in più parti, e non però è separato da sè medesimo, così ancora ciascuna delle idee una ed identica si trovasse in tutti gli obbietti. — Piacevolmente, o Socrate, tu poni un identico uno in più parti, appunto come se coverti molti uomini di un velo, dicessi ch' egli uno stia tutto sopra molti: o non credi tu dire una simil cosa? — Una simil forse, rispose Socrate. — Or bene il velo starebb' egli tutto sopra ciascuno, o starebbene sopra ciascheduno una parte diversa? — Una parte. — E partibili adunque sono, o Socrate, l'idee di per sè, e gli obbietti che ne partecipano d'una lor parte partecipano, e a questo patto non istarebbe già tutta l'idea sopra ciascheduno, ma sola una parte a ciascheduno ne apparterrebbe? — Così

pare almeno. — Or vorrai tu, Socrate, dire che l'idea una si divida in parti davvero: e resterà ancora una così?—In nissun modo, Socrate rispose. — Imperocchè vedi, Parmenide continuò, se tu dividerai la grandezza di per sè, e ciascuno dei molteplici grandi riuscirà grande per una parte di grandezza più picciola della grandezza stessa di per sè, non parrà egli assurdo?— Assurdissimo, Socrate disse. — Che poi? avendo un qual s'è obbietto ricevuto in sè una picciola parte di egualità, avrà egli con seco tal cosa, la quale, tuttochè minore dell'egualità di per sè, possa renderlo uguale a checchessia?— Impossibile. — Ma poniamo che alcun di noi s'abbia una parte della picciolezza: la picciolezza stessa per sè sarà più grande di questa, sendo essa una sua parte: e così la picciolezza di per sè sarà più grande, e ciò cui s'aggiunge quello che da essa si toglie, diverrà più picciolo e non più grande di quel ch'egli era.—Ei non potrebb'essere questo, consentì Socrate.— Or dunque a qual modo, vorrai tu, Socrate, che gli altri obbietti partecipino all'idee, quando non possono ad esse nè per parti nè per intero partecipare?» E Socrate, ridotto per tai parole in angustie, nè sapendo come difendersi dall'obbiezioni che ai suoi supposti opponeva Parmenide, va dubitando, se le idee non esistessero come enti di per sè, ma solo nell'animo umano, come sue cogitazioni: se non che scorto che ancora così non si potea senza grande assurdo ritenere, che le cose all'idee partecipassero, propone quella che fu poi veramente la dottrina di Platone, che le cose cioè comunicassero coll'idee, non perchè a loro partecipavano, ma perchè loro s'assomigliavano. Ma Parmenide neppure a questo è contento: ed altre obbiezioni contro a tutta la teorica delle idee va presentando, come si può vedere nel resto di quel dialogo, onde tanto è conteso tra i filosofi e gli eruditi il riposto intendimento.

Noi abbiam recato per intero tutto questo luogo del

Parmenide di Platone, perchè illustra grandemente quello del Filebo che dobbiamo disaminare, e ancora non poche parti che lo precedono e lo seguitano. Invero da queste parole del Parmenide si ritrae come due erano le principali difficoltà della teorica dell'idee: l'una se l'idee avesser davvero un'esistenza assoluta e di per sè, il che pareva così malagevole a dimostrare, che Socrate stesso in sul fine si ristringeva a dubitare, se esistessero solo come cogitazioni dell'animo umano: l'altra, in che modo le cose avessero comunicazione con loro; imperò che o si dicesse, che l'idee in ciascuna cosa inerissero, e così ad ogni volta si ripetessero, o che ciascuna cosa ad una diversa parte dell'idee partecipasse, o che infine si sostenesse, che le cose coll'idee comunicassero, assimigliandosi a loro, gravi impedimenti in ciascuno di questi supposti si vedevano sorgere. (Stell. opere varie. Pad. 1783 v. 5. 'Parmen. compend. p. 5 seg. Tenn. op. cit. v. 2 p. 87 seg. Parm. ed. Stallb. Lipsiae 1839 Proleg. I. 2. p. 43 seg.) E queste medesime difficoltà si propongono nel seguente periodo del Filebo, che per maggior chiarezza vogliam qui nella sua greca forma trascrivere:

Πρῶτον μὲν [ἀμφισβήτησις γίγνεται], εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας· εἶτα πῶς αὖ ταύτας μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην, μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις αὖ καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν αὑτῆς χωρίς, ὃ δὴ πάντων ἀδυνατώτατον φαίνοιτ' ἄν, ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι. (Phil. 15 B).

I due dubbii che qui si veggono circa alla teorica dell'idee sono quei medesimi appunto che abbiam trovati nel Parmenide. In prima si controverte, ei vi si dice, se l'idee esiston davvero per sè: e dipoi in che modo comunichino colle cose. E nel proporre il secondo dubbio si riassumono in poche parole

tutte le obbiezioni del Parmenide: del che per esser persuasi bisogna alcun poco filologicamente osservare la testura del periodo da εἶτα insino a γίγνεσθαι. Imperocchè i due participii οὖσαν e προσδεχομένην indicano il fatto principale, che forma il nodo di tutta la quistione ed il fondamento del dubbio: il qual fatto è la natura stessa dell' idee di essere sempre identiche a sè medesime, e non soggette a generarsi nè a perire. La particella ὅμως poi non accenna già ad una contrarietà che fosse tra le parole « εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην » e le precedenti (che sarebbe impossibile perchè esse ripetono appunto il medesimo, e son messe solo a cagione di rifermare che nel supposto che l' idee si generino nelle cose, non si vuol distruggere la loro unità identità e costanza); ma sibbene una contrarietà che si truova in vero tra esse, e le susseguenti; e che in questo modo sia spesse volte usata tal particella, puoi ritrarlo da Heindorf al Liside (213 A. § 22) ed al Fedone (91 C. §. 12), da Astio nell'annotazioni al Protagora (345 C. p. 172), da Stallbaum al Filebo (12 B: 2 ed p, 99) e da Matthiae (Gram. Gr. § 566. 3). Infine μετὰ δὲ τοῦτο non mostra già il principio d' un'altra quistione, diversa da quella che si esordisce con εἶτα, ma riferma l'opposizione che si scorge nel supporre che l' idee, tuttochè persistano nella lor natura, s' ingenerino non però di meno nelle cose. Onde μετὰ δὲ τοῦτο ha qui un senso simile a quello nel quale noi Italiani sogliam dire *con questo*, o *con tutto questo* o *contuttociò,* che valgono *non di meno*, o *non pertanto* o simil cosa. Potrebbemisi opporre che di questo uso di μετὰ δὲ τοῦτο non potrei agevolmente recare altro esempio: ed io invero confesserò, che tuttochè non dubiti ch' ei se ne possa trovare, non però di meno ora non ne ho in pronto nessuno. Se non che non credo però che mi si abbia a riprovare la mia interpretazione; massime chi, dando nella filologia alcuna parte al raziocinio, voglia considerare come εἶτα, particel-

la di significato proprio affatto identico a quello di μετὰ δὲ τοῦτο, ha molto di frequente un uso al tutto simile a quello che da noi in questo luogo a μετὰ δὲ τοῦτο si attribuisce (vedi, *ne plura*, Ast Lex. Plat. alla voce εἶτα). E poi quanti usi troviam noi, i quali confortati da solo un esempio, si debbono non pertanto dichiarare per così greci e puri, come e più che altri ai quali d'ogni parte abbondano gli esempi nei greci autori? Ancora le ultime parole « ὅ δὴ πάντων κ. τ. λ. » si riferiscono solo all'ultimo supposto, che l'idea in ciascun obbietto si generi tutta e si ripeta, il quale anco nel Parmenide come evidentemente assurdo è più prestamente riprovato.

Da questa breve disamina filologica si fa chiaro come in questo solo periodo tutte le obbiezioni del Parmenide, secondo dicevamo, si trovan riassunte. Sendo che, chi voglia por mente, tutte quelle obbiezioni sgorgano dal fontale principio che l'idea debb'essere una, identica a sè stessa, non soggetta nè a generazione nè a morte, e costante nella propria natura: la quale però non sostiene di unirsi in un qualunque modo per partecipazione alle cose; imperò o che ciascuna cosa abbia una parte dell'idea, o che l'idea in ciascuna cosa si attui tutta, e a ciascuna volta si ripeta, l'idea non è più una, nè identica, nè costante: se non che questo secondo supposto è ancora più assurdo, perchè dà per possibile questa proposizione contradittoria, che cioè dire una sola ed identica cosa in più obbietti ad un'ora si truovi.

Nè bisogna pretermettere quella sola differenza che si vede per rispetto alla presente quistione tra il Parmenide ed il Filebo: valendo essa molto a mostrare l'avanzamento che la teorica dell'idee avea fatto nella mente di Platone durante il tempo che corse tra la composizione dei due dialoghi. Imperò che nel Parmenide, dopo dichiarati insufficienti i due supposti che si facevano circa alla comunicazione delle cose coll'idee per mezzo di partecipazione, si continua a dimostra-

ro anco insufficiente nè da sostenere il supposto, che le cose coll'idee comunicassero per mezzo di assimilazione. Invece nel Filebo di quest'ultimo supposto non si tiene discorso, e si rifermano solo le obbiezioni che a'due primi si posson fare: onde si può conghietturare che Platone già si fosse risoluto all'opinione che con tanto splendore ed evidenza di parole e di concetti mantenne per sua nella Repubblica e nel Timeo, ciò è che le cose coll' idee comunicassero per via di assimilazione, e però le cose avessero nome di similitudini dell'idee (ὁμοιώματα, ἀφομοιώματα, μιμήματα, ἀφομοιούμενα: Tim. op. 50 D: 51 A: ed altr.) e le idee tenesser luogo di cause esemplari alle cose. (Παραδείγματα Tim. 28. A: 38. A: ed altr.).

Nè ci resta altro ad osservare, se non che queste idee [ἰδέαι] che secondo diversi rispetti Platone chiama altrove anco εἴδη, e γένη, in questo luogo del Filebo sono chiamate ἑνάδες e μονάδες (Baumg. De Phil. Plat. p. 29. Ritter l. c. p. 273): il quale uso qui deriva non solo dall'essersi per lo innanzi la relazione delle cose e dell'idea formoleggiata molte volte colla formola dell'uno ed i molti [ἓν καὶ πολλὰ], ma ancora dall'aver Platone in questo dialogo adoperato più volentieri quelle parole che più avessero di color Pitagorico: del che non discorriamo più a lungo avendone abbastanza ragionato nei Prolegomeni (P. 1. II. 1).

E qui potremmo terminar questa nota, se non dovessimo confessare che all'interpretazione che noi abbiam data a questo periodo, tutti gli altri commentatori, da Schütz in fuori (op. cit. Part. 111 in.), sono contrarii. Imperò che Tennemann (l. c. p. 82), Baumgarten-Crusius (op. cit. p. 32), Ast (Platon's Leb. und Schrift. p. 275), Socher (Platon's Schrift. p. 295), Stallbaum (1. ed. p. 24; 2 ed, p. 115), Klitzsch (p. 6), seguendo tutti Ficino (p. 2), col quale consentono Cornario (p. 218), Bembo (p. 444), Grou (p. 447), Sydenham (p. 100), Kleuker (p. 304), Hülsemann (p. 235), Ast (p. 275) e Cousin (p.

301), sostengono che la testura stessa del periodo colle sue tre particelle πρῶτον, εἶτα, μετὰ δὲ τοῦτο indica troppo chiaramente essere tre i dubbii che qui Socrate propone contro alla teorica dell'idee e non due, come si è da noi affermato. Se non che si truova già risoluta questa obbiezione ove abbiam detto del modo nel quale μετὰ δὲ τοῦτο s'abbia ad intendere: dove invece alla loro interpretazione ei pare che si possa obbiettar molto, ed in modo che non sia agevole di rispondere. E che sia vero, il secondo dubbio, a stare in questa opinione si raccoglierebbe nelle seguenti parole: εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, [δεῖ ὑπολαμβάνειν] ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην; le quali s'interpreterebbero dirittamente così: *e di poi in che modo ciascuna di esse, sendo sempre la medesima, e non sostenendo nè generazione nè morte, bisogna non però di meno stimare che perduri quell'una stessa ch'ella è?* Ora non è egli assurdo il senso che se ne ritrae: non è al tutto straordinario, che si truovi opposizione tra l'essere l'idea sempre una ed identica non capace di generazione nè di morte, ed il perdurare fermissimamente quell'una stessa ch'ella è? Non è invece evidente, che l'esser l'idea sempre una, identica, non capace di generazione nè di morte, induce di necessità il perdurar una ed identica a sè? Com'è possibile che la divina mente di Platone avesse una così assurda quistion concepita? Però i più di quegli che s'attengono all'opinione da noi contradetta, mostrano di non accorgersi dell'ὅμως, e solo Baumgarten-Crusius (l. c.) ne vede l'incomodo, e cerca con poca felicità di schivarlo. Or noi vogliam pure ammettere che si possa fare a meno d'una parola di così grande rilievo, e veggiamo qual sarebbe mai a questo modo il senso d'un cotal dubbio. Eccolo secondo le parole stesse di Stallbaum (2. ed. l. c.): *deinde (quaeritur), quomodo unaquaeque ab ortu et interitu immunis esse intelligatur.* Non obbietteremo che di tal senso non v' ha

punto traccia nell'originale: ma dimanderemo: 1. In quale altra opera di Platone si truovi fatto circa all'idee un dubbio per una qualunque parte simile a questo? 2. Se non sia contrario all' indole del pensiero Platonico di ammettere che si possa assurgere insino ad investigare la ragione intima, il perchè, vogliam dire, ed il come della immutabilità ed immortalità dell'idee? 3. E se non sarebb'egli assurdo un tal dubbio, ed indegno però di esser proposto da Socrate: dappoi che la immutabilità e l'immortalità dell'idee è un fatto intuitivo, e perciò di quei fatti primi, dei quali non si può nè si dee render ragione? Insino a che non ci sia risposto a queste tre nostre dimande, insino a che non sia dato un senso probabile ad ὅμως, noi riteniamo la nostra interpretazione, ed appruoviamo Schleiermacher (p. 146) e Götz (p. 7), i quali con poca varietà interpretano similmente.

NOTA 12.

Di Prometeo e d' altri miti che si trovano accennati da Platone in questo dialogo, discorreremo nella dissertazione sopra Olimpiodoro, ove dovrem dire del significato che lor dava quel neoplatonico. Ci restano però a dichiarare soli alcuni dubbii filologici.

E dapprima a p. 12 v. 1 è traduzione letterale del testo: *οἱ μὲν παλαιοὶ κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες* (16 D); espression metaforica, la quale, contro a Baumgarten-Crusius (Act. Sem. Reg. et Societ. Phil. Lips. ed. a Christ. Beck. vol. 1. p. 40) ed a Huschk (Ann. liter. p. 332) consentiremo che abbia un significato quasi identico a quello che vuole Stallbaum (p. 123): gli antichi cioè, siccome più vicini per il tempo di lor nascita agli Dii, eran forniti d'un più vivace senso della divinità e della natura, onde più facilmente sentivano e più acutamente scorgevano qual mai ne fosse l'essenza. Così

Cicerone (Tuscul. 1. 12): *Antiquitas, quo proprius aberat ab ortu et divina progenie, hoc melius ea fortasse quae erant vera cernebat.* Vedi ancora Cic. Legg. II. 11. 27 e Plat. Tim. 40 D: Rep. III. 338. B: 391. E: i quali luoghi sono stati già tutti raccolti da Stallbaum nella nota al luogo citato.

Ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν [ἰδέαν] δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμὸν καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως κτλ. (16 D). Nell'interpretazione di queste parole abbiamo ritenuta (p. 12 v.10) per vera la conghiettura di Ast (p. 278. Stallb. App. p. 7); la quale consiste in mutare ἓν ἐκείνων in ἐν ἐκείνῳ (τῷ παντί) accettata anche da Stallbaum nella 2. ediz. p. 124. La volgata non pare che si possa sostenere: le correzioni di Schütz (Part. II. 8), di Schleiermacher (p. 484), di Stallbaum (1. ed. p. 32), di Hermann (in Klitzsch p. 8) ci pajono o meno miti e lontane troppo dal testo; o che dieno senso men limpido e chiaro.

Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθύς, τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει. (17 A.) L'interpretazione Ficiniana di questo periodo è come segue « *Qui vero nunc extant ex hominibus sapientes unum quidem ac multa velocius atque tardius quam decet inducunt, et post unum infinita continuo: media vero illos effugiunt* (p. 4). Ora, secondo una siffatta interpretazione, v'ha nel periodo contradizione evidente; perchè Socrate rimprovererebbe ad un'ora ai falsi sapienti dei giorni suoi di non ripartire i molti con quella cura che si richiede, e ancora di mettere gl'infiniti subito dopo l'uno, e di farsi così sfuggire i molti o i medii che vogliam dire. Ma gli è chiaro, che se questi falsi sapienti mettono gl'infiniti subito dopo l'uno, e si fanno sfuggire i molti o i medii, non ripartiscono già questi molti con più o men cura di quella che si richiede, ma non gli ripartiscono punto, e non ne hanno nissuna cura. Veduta una così patente contra-

dizione, in varie parti si divisero quegli eruditi alemanni prontissimi e fecondissimi nella correzione dei testi: e Schütz (Part. II. 6), e Dindorf (in Stallb. 1 ed. p. 33), e Stallbaum (1 ed p. 33), ed Ast (p. 278), e Klitzsch (p. 9) variamente corressero. Stranamente difese la volgata Schleiermacher (p. 484) sostenendo che qui πολλὰ non avesse l'usato suo significato, ma valesse invece ἄπειρα; e Stallbaum che nella 2. ed. (p. 126) cercò di mostrare che quella contradizione, così patente nell'interpretazione Ficiniana, non avesse veramente luogo. A noi pare che ove non si fossero ostinati a ritenere la costruzione di quelle parole, che avea tenuta Ficino, si sarebbe agevolmente potuto fare a meno di qualunque correzione, ed esser persuasi che di quella contradizione potea aver carico solo il traduttore e non l'autor greco, nè nissuno de' greci copisti. Imperò che si vegga limpido senso che se ne ritrarrebbe a punteggiare e costruire così: οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μέν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἕν, ἄπειρα εὐθύς· τα δὲ μεσα κτλ; Da questa punteggiatura risulta che τοῦ δέοντος debb'essere appiccato a θᾶττον καὶ βραδύτερον, e che ἄπειρα è caso appositivo di πολλά. Onde si ritrae che di due cose Socrate rimproverava i falsi sapienti dei dì suoi: e l'una era di porre l'uno come lor veniva bene, senza badarvi più che tanto, alla ventura in somma, il che vuol dire di scegliere il genere, senza ben prima vedere se genere sia; che era un vizio molto simile ad uno dei dì nostri, nei quali tra i più è invalso l'uso di generalizzare a vanvera e a vuoto: e l'altra era di fare i molti subito infiniti, appena che avessero così mal trovato quell'uno e però di lasciarsi così sfuggire i molti od i medii; il che vuol dire, di scendere subito dal genere agl'individui, senza punto far novero o disamina delle specie che tra quello e questi tramezzano; che è ancora un vizio molto simile a un altro de'nostri dì, nei

quali dai più non si avverte il valore e l'ampiezza dell'idea generale, e si salta di botto da essa agl'individui, applicandola senza discrezione e verità; come avviene in ispezie coll'idea generale storica, la quale dai più si applica in modo così ridicolo e maravigliosamente sconnesso agl'individui fatti della storia, che è una pietà a vedere per quei pochi che sanno, e, che è più, una confusion per la scienza. Ma, ritornando in via, ci resta a spiegare perchè Platone dica che questi falsi sapienti facendo i molti subito infiniti, operino θᾶττον καὶ βραδύτερον τοῦ δέοντος, *più velocemente*, e *più lentamente di quello che si conviene.* E perchè dica *più velocemente* gli è chiaro, sendo appunto per soverchia fretta ch'ei fanno a meno di noverare le specie, e saltano agl'individui, dappoi che il novero delle specie sarebbe lavoro lungo e faticoso: aggiugne poi *più lentamente*, perchè ogni processo scienziale, quando mal fatto sia, esige d'esser rifatto, e costa però il doppio di tempo o all'individuo stesso che errò dapprima od alla scienza. E non crediamo che a quest'interpretazion nostra si potrebbe opporre altro se non la particella δὲ in μετὰ δὲ τὸ ἕν: la quale ai meno acuti potrebbe parere che qui non voglia dir nulla. Se non che questa obbiezione potrebbesi dimostrar nulla davvero: ma per ora a noi basta di affermare che quella particella ha qui il suo più frequente significato di *tamen*, *tuttochè*, *pure*, secondo che abbiamo espresso quella nostra traduzione: temeremmo, entrando in altro discorso, di allungarci soverchiamente.

Ancora in sul finire, bisogna osservare, che con *per soprappiù* traduciamo πάλιν che è nel testo: non parendoci punto necessario la correzione che propone Van-Heusde di leggere invece ἔμπαλιν (Spec. Crit. p. 100).

Ora quanto alla

Terminologia del Filebo

ci fa mestieri d'aggiugnere alcuna dichiarazione sul senso

delle parole *fine* ed *infinito*, colle quali rendiamo πέρας καὶ ἄπειρον. Consentiamo che sarebbe stato più proprio di tradurre πέρας con *termino* come fa Sebastiano Erizzo in quel suo bellissimo trattato dell'*Instrumento e via inventrice degli antichi* (p. 76). Ma a noi è paruta cagione sufficiente per isceglier *fine*, il potere avere così una serie di parole *finito*, *infinito*, *finità*, *infinità*, ec. che avessero il medesimo radicale *fine*: al tutto corrispondente alla serie di parole greche usate da Platone, πέρας, ἄπειρον, ἀπειρίαν, περατοειδές κτλ: il che quanto vantaggio abbia, dicemmo già nella nota 3 alla voce νοῦς. La parola *infinito* poi non ha qui quel medesimo significato non troppo agevole a diffinire, che suole avere nella filosofia d'oggidì, secondo il quale, per mo' d'esempio, si dice infinito Iddio. Così i Greci con ἄπειρον, come molti dei nostri filosofi cinquecentisti con *infinito*, intendevano, conformemente alla sua etimologia, *quello cui manca fine*, e lo usavano per lo equivalente d'*indefinito*, con questa differenza, che *infinito* esprimea nell'ordine ontologicale quello che nel logicale *indefinito:* onde valeva per essi quel medesimo che *interminato*. Similmente per i Greci correva la stessa differenza tra ἄπειρον ed ἀόριστον, il primo usato molto frequentemente da Platone e massime in questo Filebo, il secondo invece molto di rado (Legg. 1. 643 D: XI. 916 D. V. Arist. de interpr. 2. e Trendelenburg El. Log. Arist. p. 58.): ed ἄπειρον aveva quel medesimo valore che ἀτελές, come ferma Platone stesso in questo stesso Filebo (24 B. tr. p. 27). Invece per noi moderni *infinito* è parola non adeguata a concetto forse alla nostra mente non adeguato: indica solo per modo negativo la negazione del fine nella natura assoluta: non ha nissun corrispondente nell'ordine logicale; dista, *immane quantum*, da *interminato*. Quindi si vede con qual diversità d'intendimento egualmente bene i Greci e molta parte degli antichi nostri chiamassero *infinita* la materia;

dove invece noi sogliam chiamare *infinito* Iddio e diamo al *finito* molte di quelle medesime attribuzioni che quegli davano all'*infinito*. (V. Mam. Dial. di scienza prima v. 1. p. 482). Sarebbe bellissimo e larghissimo subbietto di discorso disaminare sottilmente se e quando ἄπειρον abbia avuto tra i Greci il significato odierno d'*infinito*, o almeno tale che gli si fosse ravvicinato, di quali ragioni e di quali fonti sia derivato l'uso vario della parola *infinito* nei nostri cinquecentisti, quali sieno i segni distintivi dell'*infinito* secondo gli antichi lo intendevano e secondo l'intendiam noi: se non che, non conferendo tutto ciò all'intelligenza del Filebo, ci basterà per ora quello che del valor metafisico di πέρας ed ἄπειρον in Platone, e della loro origin pitagorica abbiamo già discorso in varie parti dei Prolegomeni.

NOTA 13.

A pag. 13 v. 25 abbiamo chiamato *voce media* quella che Platone dice ὁμότονον: nel che fare abbiam seguito Aristotile, il quale nella Rettorica (lib. III. 1. p. 1403) sceverа tre specie di voci, ὀξεῖα, βαρεῖα καὶ μέση: onde appare che chiama *media* quella voce che qui da Platone è detta ὁμότονος. A rendere tutto il concetto che nella parola ὁμότονος si racchiude, avremmo avuto bisogno di soverchie parole: sendo ch'essa indica propriamente una voce non acuta nè grave, ma egualmente tesa, ed egualmente allontanantesi da quella e da questa, onde sta loro di mezzo. *Media* quindi indica appunto quel medesimo che ὁμότονος, tuttochè sotto un diverso rispetto (V. Baumg. Crus. op. cit. p. 44). A diversi partiti si sono appigliati i traduttori: ma nissuno più ingegnosamente di Cousin si ha tolto la briga di questa parola,

sendo ch'ei (p. 307) mostra di non averla punto letta: meglio per avventura l'altro traduttor francese (p. 450) avea tradotto *uniforme par le ton.* Non bene, almeno per quanto a noi pare, Stallbaum nella 2. ed. p. 130 conferisce a questo luogo alcune parole di Platone stesso nel Symp. 187, ed alcune di Luciano Prometh. I. p. 24 ed. Bip: le quali non ad una terza maniera di voce, ma alla formazione dell'armonia si riferiscono. Così non sappiamo persuaderci di quello che afferma il dottissimo Boeck (Stud. v. p. 51) circa al valore di ὁμότονον in questo luogo.

Molto chiaramente per contrario Boeck (l. c. p. 47) medesimo divisa il significato di tutte le altre parole musicali che occorrono in questo luogo. « Quel ch'ei v'ha di più semplice nell'armonia è il tuono (sonus φθόγγος)... I tuoni si distinguono per acutezza e gravità (ὀξύτητι καὶ βαρύτητι): quella deriva da un distendimento (ἐπίτασις), questa da un rallentamento (ἄνεσις). Un intervallo, secondo Euclide, è il circoscritto e definito da due tuoni diversi per acutezza e gravità (Διάστημα τί περιεχόμενον ὑπὸ δύο φθόγγων ἀνομοίων ὀξύτητι καὶ βαρύτητι), ed o è semplice (ἀσύνθετον) o composto (σύνθετον). Armonia nel senso suo più largo è per la musica degli antichi ciascuno accordo di tuoni determinati: ed armonica è la scienza che l'ha per obbietto ». Aggiugni che i tuoni, in quanto determinano, ciascuno per la sua parte, l'intervallo, si addimandano termini degl'intervalli (ὅροι τῶν διαστημάτων). Ritmo poi è un certo ordine del movimento: e come l'armonia deriva dall'accordo dei tuoni acuti e gravi, così il ritmo dall'accordo de' moti tardi e veloci. A questo medesimo modo Platone diffinisce l'armonia ed il ritmo nelle Leggi II 661 A. « τῇ δὲ τῆς κινήσεως τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἴη, τῇ δὲ αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων ἁρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο: *e all'ordine del movimento verrebbe nome di ritmo, e a quello della voce, risultante dalla mescolanza dell'acuto e del grave, si*

darebbe per nome armonia. V. ancora ibid. 672. E: Sympos. 187. A. e Cic. Tusc. I. 18. Puoi consultare, se ti piace, Bulliald. ad Theon. p. 53 e Burette Comm. Acad. Inscript. Par. vol. I. p. 109 seg. e vol. V. p. 152 citati da Stallbaum, e Baumgarten-Crusius (op. cit. p. 45). Molto dottamente di queste cose discorse il nostro Francesco Patrici nella Deca istoriale della sua Poetica (Ferrara 1586) p. 266, p. 295 seg. e' p. 330 seg. dove (p. 332) traduce appunto questo luogo del Filebo: non senza diletto si leggerebbe il Varchi nell'Ercolano ed. Class. It. t. 2. p. 278 e 292; e per comprendere l'ampiezza delle applicazioni dell'idea ritmica, s'ha a vedere l'Estetica universale di Federico Thiersch (Berlin 1846) p. 324 seg., uomo per isceltezza d'erudizione, per eleganza d'ingegno e per gentilezza di animo piuttosto straordinario che raro.

Nessuno si dee maravigliare che qui Platone specifichi una maniera di movimenti, scrivendo *movimenti del corpo*. Non vuole per questo modo ristrignere il significato di *ritmo* al solo accordo dei movimenti tardi e veloci del corpo umano: ma indica per avventura, come la prima occasione al concepimento dell'idea ritmica fossero appunto tai movimenti e prima applicazione in esse se ne facesse, e ancora che il ritmo si riferisce massimamente all'arte del ballare, come l'armonia all'arte del canto: tuttochè amendue in tal modo presso gli antichi eran congiunte ed unite, che nell'una e nell'altra non meno il ritmo che l'armonia venisse richiesto (Stallb. p. 131).

Da ultimo si osservino quei suoni simili che si truovano in più parti di questo luogo che esaminiamo: *per* aritmetica misurate.... ritmi *e* misure — *il* difetto *di fine* — *fa che in te* difetti — *e che tu nè* spettabile *sii nè di* conto, *come quegli che non hai mai* occhio *a* conto. — Così si truova per lo appunto nel greco: δι' ἀριθμῶν μετρηθέντα.... ῥυθμοὺς καὶ μετρα — τὸ δ' ἄπειρόν σε ἑκάστων.... ἄπειρον ποιεῖ — οὐκ

ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον, ἅτ' οὐκ εἰς ἀριθμὸν οὐδένα ἐν οὐδενὶ ἀπιδόντα. Queste similitudini di suono nelle parole alcuna volta (e gli è il caso della prima) erano a Platone indicazione di etimologia, o di altra affinità tra le due parole simili: alcun' altra (e gli è il caso delle altre) erano meri artificii di stile. Nell'un modo o nell'altro bisogna fare sempre ogni opera di ritrarli nella lingua in che si traduce: ed il dubbio alquanto pedantesco, se sieno convenienti o pur no questi simili artificii, non può punto scusare il traduttore, che si dimostrasse a renderli negligente. Non per tanto non è sempre possibile di ritenerli; e n'avremo pruove più giù. Del rimanente le ultime parole di questo periodo hanno riferimento all'oracolo dato ai Megaresi, del quale vedi Stallbaum p. 132 e gli autori che egli allega: Platone ne usa ancora nell'Ipp. maggiore 288. B.

NOTA 14.

Οὕτω καὶ τοὐναντίον, ὅταν τις τὸ ἄπειρον ἀναγκασθῇ πρῶτον λαμβάνειν, μὴ ἐπὶ τὸ ἓν εὐθὺς ἀλλ' ἐπ' ἀριθμὸν αὖ τινὰ πλῆθος ἕκαστον ἔχοντά τι κατανοεῖν (18. B.). E chi potrebbe dire tutte le conghietture che metton su in questo luogo gli eruditissimi tedeschi? o che utile ne verrebbe a noi, che teniamo queste parole al tutto sane, e di senso limpido e chiaro? Chi vuol vedere come quegli uomini, dottissimi invero, vanno anfanando, e tutto rovistano e rifrustano, e s'aggirano e s'arrovellano, legga Stallbaum (1. ed. p. 39. App. p. 7; 2 ed. p. 132), Ast (p. 282), Schleiermacher (p. 485), Lehrs (in Jahnii Ann. a. 1827. vol. I. p. 154) e Klitzsch (p. 11). Noi diremo invece la nostra opinione: la quale è che non si debba cambiar nulla, sendo che le parole dicono appunto quello che dir debbesi da Platone in questo luogo. E che questo sia vero, si osservi come qui si espone l'altra parte della

metodica platonica, che dichiara come proceder si debba nel salire dall'infinito all'uno: e si dice che non si abbia a saltare di subito all'uno, ma prima sceverare e disporre la moltitudine che si contiene nell'infinito, e noverarla; il che si può perchè ogni moltitudine cosiffatta è determinata; e sol dopo ciò ascendere all'uno: o, a dirla con nostre parole, ci bisogna prima noverar le specie che nell'infinito si contengono, e poi dalle specie risalire al genere sommo, che tutte in sè medesimo le raccoglie. Ora le proposte parole dicono appunto, ch'ei non bisogna andar col pensiero di subito all'uno, ma prima ad alcun numero, od altrimenti non s'ha a pensare di subito al genere, ma comprender prima il numero delle specie. Se non che si obbietta che κατανοεῖν con ἐπί non ha nissun esempio; e sia con Dio: si scriverà con solo questo nel dizionario. Si aggiugne che vuol mai dire ἀριθμός ἔχων τι πλῆθος ἕκαστον? ed io rispondo, ch'ei vale *un numero che contiene una certa moltitudine determinata.* Mi si vorrà gridar contro, e dimandare, ove m'abbia io trovato, che πλῆθος ἕκαστον valga *moltitudine determinata?* ed io dirò che in nissun luogo, ma che non trovo in ἕκαστον nulla che mi si possa ragionevolmente opporre. Ed invero, in luogo di andarsi aguzzando per vedere, in quale altro modo avrebbe potuto o dovuto dirsi quello che tutti consentono che Platone abbia voluto dire, vediamo, se queste parole πλῆθος ἕκαστον, ch'egli certamente ha scritte, non trovandosi varietà in nissun codice, possano avere senso veruno. Si concepiscano varii infiniti, dai quali si debba ascendere agli uni che lor soprastanno: secondo la metodica qui esposta ci bisognerà investigare dapprima il numero delle specie che in ciascuno infinito si contiene; e ciascuno di questi numeri avrà in sè una moltitudine diversa da quella che ha un altro. Ecco il πλῆθος ἕκαστον che qui dice Platone: è quella moltitudine *individua*, *particolare*, *determinata*, che in ciascun numero si

contiene. Così noi dichiariam questo luogo senza nulla mutare, e così abbiamo tradotto; nè creda altri che il *sempre* che abbiamo aggiunto derivi dalla correzione di Ast e Stallbaum, che leggono ἑκάστοτε: imperò che noi l'abbiamo messo, per sola chiarezza, affinchè si comprenda che quelle parole «πλῆθος ἕκαστου ἔχοντά τι» sono da Platone aggiunte ad ἀριθμόν, per indicarne una condizione perpetua ed essenziale.

NOTA 15.

L'immenso anacoluto, che in questo periodo si truova nel Greco, ci è paruto bene di conservarlo nella nostra traduzione, non parendoci che traducendo da lingua così ricca e varia di partiti si abbia a far getto di nissuno di quegli mezzi che porger possa la lingua propria. Ed invero noi troviamo nei nostri Classici degli anacoluti così arditi e più: e si potrebbe ad un bisogno riscontrarne moltissimi esempii negli Scrittori Fiorentini ed in ispezie nel Gelli. (Op. cit. Dial. 6. p. 118. p. 128. p. 129; Dial. 9. p. 172. p. 180 ed altr.).

Quanto a Teuth, chiamato altrimenti Anubis, Thoth, o Ermes, Platone gli attribuisce l'invenzion delle lettere anco nel Fedro 274 C. seg. Similmente Cicerone, De nat. Deorum III. 22, al qual luogo puoi veder citati da Moser e Creuzer nella loro edizione (Lips. 1818 p. 610) moltissimi autori che ne hanno discorso. Vedi ancora, se ti piace di saperne altro, Creuzer (Rel. de l'antiquité trad. par Guigniaut v. 1. P. 2. C. 4. p. 435), Hug (Mytholog. Untersuchung. p. 268 cit. da Stallb. 2. ed. pag. 135), Ast (Annot. ad Phaedrum. l. c. p. 591), e Stallbaum (Phil. p. 135. Phaedr. p. 179).

Platone distingue in questo luogo tre ragioni di lettere: da prima annovera le vocali (φωνήεντα): dipoi quelle lettere che non partecipano certo di voce ma di una cotal guisa di suono (φωνῆς μὲν οὔ, φθόγγου δὲ μετέχοντά τινός), le quali equi-

valgono alle semivocali, ed egli più giù chiama anco medie (μέσα): in terzo luogo le lettere mute e senza suono. Similmente fa nel Cratilo 424 seg. e nel Teeteto 142. Questa divisione è conforme a quella, la quale, per testimonianza di Aristotile (De arte poet. c. 20 ed. cit. p. 1457), di Sesto Empirico (adv. Gramm. l. 5. p.238), di Dionigi Alicarnasseo (De comp. verb. c. 14 p. 158. ed. Schaef.), citati anco da Stallbaum (2. ed. p. 137) facevano i grammatici, per i quali il primo genere delle lettere erano le vocali α, ε, η, ι, ο, υ, ω; il secondo le mute β, γ, δ, κ, π, τ, φ, χ, θ (così gli Stoici; altri come reca Sesto Emp. l. c. noveravano le aspirate tra le semivocali) ed il terzo infine le semivocali λ, μ, ν, ρ, σ, ζ, ξ, ψ. Di questa divisione delle lettere puoi veder discorso in Vossio, De arte gramm. I. c. 12. Del luogo di Platone parlano lungamente Stallbaum (2. ed. l. c.) e Cousin (p. 487). Chi ne avesse agio, potrebbe riscontrare una dissertazione, ch'io non ho potuto vedere, la quale lodata molto da Stallbaum, si trova dinanzi all' Indice » lectionum in mas. Acad. Monaster. Guestphal. per menses hibern. 1827-1828 habendar. Monast. 1828. 4.

NOTA 16.

Ὅρα δή, τοῦ φρονεῖν καὶ τοῦ νοεῖν καὶ λογίζεσθαι τὰ δέοντα καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά, μῶν μηδὲ ὁρᾶν τι (21. B.). Di questo luogo, molto male interpretato da Ficino e da altri che le ultime parole μῶν μηδὲ ὁρᾶν τι dividevano al tutto dalle superiori, cominciò a dubitare Schütz (Part. 2. 10): se non che Baumgarten-Crusio (p. 51) ne trovò la vera interpretazione, dicendo che queste parole si avessero invece a congiugnere colle altre ed a spiegare: *igitur ne videre aliquid virtutum ingenii* h. e. *ab omni virtute ingenii abesse longissime.* Ma gli eruditi tedeschi non si persuasero punto d'una così

agevole spiegazione: ed obbiettando che di μηδὲ ὁρᾶν τι in questo modo non si trovava nissun altro esempio, s'assottigliarono mirabilmente in varie correzioni (V. Stallb. 1. ed. p. 49; App. p. 9: a questa prima opinione di Stallbaum quasi si conformò Klitzsch p. 11: se non che Stallb. nella 2 ed. p. 149 si è rimutato di sentenza, accettando una correzione di Lehrs: Winckelmann che nella grande edizione Tur. a q. l. p. 266 avea difesa la volgata, nella prefazione al Filebo della piccola p. X ha escogitato qualcosa di molto duro ed insolito). A noi davvero pare una gran cervellaggine questa della più parte degli eruditi tedeschi a non volere ammettere nissun uso che da molti esempi non sia confortato: e dalla natura filosofa, della quale sopra ogni altra nazione si credono privilegiati, avremmo aspettata una norma più razionale e meno pedantesca di sceverare gli usi buoni dai non buoni negli antichi linguaggi. Chè in vero, sendosi malavventurosamente perduta la maggior parte di quei libri onde sarebbonsi potuti cavare gli esempii, egli si truova avere ben poco di peso quest'affermare che un tale o tal altro uso non sia ad accettare per greco, solo perchè non abbia altre autorità che lo compruovino. Ma gli è poi ben certo che di quest'uso di μηδὲ ὁρᾶν non v'ha altri esempii? A me pare di no: che se il dubbio cade sopra μηδὲ, non c'è avviso, che la diversa collocazione, al tutto accidentale, della negativa debba far credere con Stallbaum, che gli esempii che Winckelmann allegava (Aristoph. Eq. 1146: Anaxil. ap. Athen. XIII. 558. E: Plat. Euthyphr. 5. C: Polit. VIII. 555. E.), non appartengano ad una medesima consorteria: e se cade sopra l'uso traslato di ὁρᾶν, molta similitudine a me par di vedere tra questo luogo del Filebo e quegli citati dell' Eutifrone e della Republica. Se non che pognamo ancora che di ὁρᾶν in questa guisa non v'abbia modo a ritrovare altro esempio: non potrebbesi forse divinare una ragione probabile per

la quale si possa credere che a Platone sia piaciuto quest'uso nuovo nel luogo proposto? Eccola, secondo il parer nostro: la è una di quelle acutezze di stile, di che si compiace tanto Platone, che poco più su (n. 14) glie n'abbiam veduto adoperar tre ad una volta: gli è un artificio, una proccurata similitudine di parole: ὅρα δή—ὁρᾶν τι. E manchi pure questa ragione, quale è poi infine la differenza tra gli scrittori classici ed i pedanti? Non è appunto, che questi ultimi non iscrivon mai nulla, che non abbian veduto scritto da altri, non adoperano nè vena nè fantasia nè inventiva, ma sola la memoria, che in essi per lo più è anco fievole molto, e lavora con isforzo e con istento, dove gli scrittori classici o dal fonte inessiccabile del popolo ovvero da sè medesimi traggono sempre nuove guise e nuovi modi di parlari, o alle forme già usate ed antiche danno nuovo atteggiamento e nuova vita, e per modo più agevole a descrivere che a diffinire fanno tutto ciò esplicando organicamente le virtù riposte del linguaggio e senza punto violarne le leggi connaturate, intime, essenziali? Or v'ha egli traslati più agevoli a fare che quegli che'si traggono dalle passioni dei cinque sensi trasportati dal sensibile allo intelligibile? E v'ha altro che questo nell'uso presente di ὁρᾶν? E non erano i due verbi ἰδεῖν e νοεῖν intesi con varia vicenda sì del vedere corporale che dell'intellettuale? E non ha Cicerone questo bellissimo esempio «*Nihil tranquilli videre, nihil quieti potest?* (Fin. I. 18. cit. da Baumg.) Un traslato, fontalmente identico, abbiam noi serbato nella nostra traduzione, ed abbiamo un poco mutato, non perchè non potessimo usare egualmente «*vedere*», ma perchè ci è paruto, che così come abbiamo fatto avesse più grazia.

NOTA 17.

Intorno al polmone marino, vedi Plinio Hist. nat. IX. 71. ed ivi Hard. XVIII. 85: XXXII. 32. 36. 46. 52. (ed. Lemaire): Arist. Hist. An. XIII. 27: Fabric. ad Sext. Empir. p. 216: Hermann. nell'appendice dell'annotazioni di Schweighauser a Polyb. lib. XXXIV. p. 117. Dall'essere animale al tutto insensibile venne il proverbio *πνεύμονος βίον ζῆν*, del quale vedi Casaubon. ad Athen. III. 17. Comment. T. 11. p. 153 ed. Schweigh. e Petavio a Synes. de Regn. p. 14 citati anco da Stallbaum (p. 150). In tutti i luoghi allegati di Plinio, ove il testo dice *pulmo*, ricordiamo che Landino traduce appunto *polmone*. Si dubita molto della lezione del testo, ma circa a tai cose, che non importa al traduttore di sceverare.

NOTA 18.

Nissuno, credo, ci voglia rimproverare di aver attenuata alquanto la metafora dell'original greco. Non possiamo appruovare l'interpretazione che dà Lehrs a questo luogo, e ci accordiamo invece con Stallbaum (2. ed. p. 157).

NOTA 19.

Τὸν θεὸν ἐλεγομέν που τὸ μὲν ἄπειρον δεῖξαι τῶν ὄντων, τὸ δὲ πέρας. (23. C.) Altra volta questo luogo era recato a pruova da quegli che tenevano essere stata sentenza Platonica la creazione dal nulla: e così molti eruditi sponevano che in questo luogo *δεῖξαι* valesse *ποιῆσαι* (Stallb. 1. ed. p. 58), come ve n'ha molti esempii nei Greci autori od in quel modo che dichiara Hemsterhusio in una nota al sogno di Luciano (ed. cit. v. 1. p. 11. l. p. 184). Se non che, dimostratosi con

gli altri dialoghi, e massime col Timeo, che Platone non abbia punto divinato questo domma affatto cristiano, bisognò ridare a δεῖξαι il suo natural senso di *mostrare*. In tal guisa l'iddio di cui qui si parla non è per avventura altro, se non quel Prometeo, del quale si è detto più su, che per suo mezzo gli antichi avessero conosciuto, che tutte le cose hanno *in sè medesimo connaturato fine ed infinità* (16. C. tr. p. 11-12). Alla quale interpretazione giova grandemente l'articolo τὸν, che riconduce il pensiero a cosa superiormente detta (v. nota 51), e l'imperfetto ἐλεγομέν που, che adopera il medesimo. Di questo luogo del Filebo e di un altro (27 A-B) che s'arrecava a pruova della opinione accennata più su, ha discorso con molta evidenza Henri Martin nell'egregie sue annotazioni al Timeo (Op. cit. n. 64. §. 2. p. 186). Chi per altro volesse sapere quante dissensioni abbia eccitato il proposto periodo, consulti i seguenti autori: crederono che vi si significasse la creazione dal nulla il Cardinal Bessarione (in Calumn. Plat. lib. 2. cap. 5. Ed. ald. 1516 p. 18): Marsilio Ficino (Comment. in Phileb. opera. Basileae vol. 2. p. 1257): Livio Galante (Compar. Theol. Plat. et Christ. L. IX. p. 237), e Tomaso Gale (ad Jamblich. de mysteriis Ægypt. p. 276). Girolamo Gudlingio, seguendo Proclo (in Tim. Plat. lib. II p. 117) e i neoplatonici, molto stranamente vide in queste stesse parole la dottrina emanativa (Gundling. par. XLIII p. 8): al quale s'oppose agevolmente Zimmermann (Schelorn. Amaenit. Liter. p. 911—16). Negarono per varie ragioni, che queste parole punto accennassero alla creazione dal nulla Moshemio (in Cudworth. Syst. intellect. Lugd. Bat. 1773 p. 311), che errò molto lontano dal vero lor senso, Bruckero (Hist. Crit. phil. par. II. lib. 2. c. 6. Sect. 1. §. 18. 1. p. 677 e 4. p. 681) che non s'appose punto meglio; Plessing (Vers. sur Aufkl. der Phil. des altest. Altert. 1. band. p. 23) che diede primo la vera interpretazio-

ne, compruovata da Martin (l. c.), Tidemann (De deo Platonis Rott. 1845 p. 54-59) ed in universale tutti i recenti interpreti ed espositori.

Molta poca acutezza dimostrarono Heindorf e Schleiermacher (p. 487) a voler correggere le ultime parole τὸ δὲ πέρας, persuadendo a scrivere invece τὸ δὲ πέρας ἔχον; e malamente altri, secondo suppone Stallbaum (2. ed. p. 15), conghietturerebbe τὸ δὲ πεπερασμένον. Questa correzione si dimostra vana sì dagli altri luoghi del Filebo, in cui πέρας è detto (27 D: 25 D: 25 B.), e sì dal por mente, che l'idee nel rispetto alle altre cose hanno ragione di fine o di termine, e considerate in loro medesime sono finite o terminate: onde si possono così ben raccogliere sotto la denominazione di πέρας ἔχον (24 A) o περατοειδὲς (25 D), come sotto quella di πέρας.

NOTA 20.

Τούτων δὴ τῶν εἰδῶν τὰ δύω τιθώμεθα (23 D). Così leggono tutti i codici e tutte l'edizioni: ma noi, non sapendo ritrarre nissun senso probabile da quel τούτων, leggiamo τούτω secondo la correzione di Stallbaum compruovata dalla traduzione Ficiniana ed appruovata da Ast e da Klitzsch (p. 13). Saremmo invero molto contenti se altri più acuto di noi trovasse veramente modo a difendere la volgata: chè non ci par probabile la difesa fattane da Schleiermacher (V. Stallb. 1. ed. p. 58; App. p. 11; 2 ed. p. 159).

Quanto al resto del periodo, non crediamo di dover confutare per minuto le diverse correzioni, che in varie sue parti tentarono Stallb. (1 ed. p. 59) e Klitzsch (p. 13), vedendosi dalla nostra traduzione il senso chiaro e limpido, che secondo noi si debbe ritrarre dal testo. Nè ci pare che Stallbaum nella 2 ed. p. 159 riprovando la correzione fatta altra volta, abbia poi data buona interpretazione.

NOTA 21.

Ἐὰν δέ τι δέῃ, συγγνώσει πού μοι σὺ μεταδιώκοντι πέμπτου βίου (23 E). Così leggono tutt'i codici e le edizioni: ma ognuno s'avvede che nella nostra traduzione manca βίου. E davvero io non so che senso s'abbia qui questa parola, onde molto ragionevolmente mi pare, che Schütz opinò, che essa si debba «*scioli cujusdam interpretationi, qui cum supplere deberet* εἶδος, *prorsus absurde adscripserat* βίου, *quoniam antea de vita, in qua sapientia cum voluptate conjuncta esset, sermonem fuisse meminerat, quam Plato* τὸν κοινὸν βίον *sive* μικτὸν *appellat* (Part. II. cap. 12)... Onde concluse che si dovesse βίου al tutto escludere e rigettare. La qual maniera di correggere il testo, non essendovi modo a difendere la volgata, nè avendo proprio nissun valore quello che a tal uopo escogita Cousin sul senso di βίου in questo luogo (p. 490), ci pare più probabile delle altre correzioni pensate da Ast (p. 298), da Schleiermacher (in Stallb. 1. ed. p. 59), e da Stallbaum (l. c.) nelle lor prime edizioni: e tanto più acquista d'autorità, quanto da Schleiermacher medesimo (2 ed. p. 487) e da Stallbaum (2 ed. p. 160) è stata posteriormente appruovata.

NOTA 22.

Πρω. Καὶ σφόδρα γε, ὦ Σώκρατες. Σω. Ἀλλ' εὖ γε, ὦ φίλε Πρώταρχε, ὑπέλαβες καὶ ἀνέμνησας, ὅτι καὶ τὸ σφόδρα τοῦτο, ὅ σὺ νῦν κ. τ. λ. (24 B). Quest'è una di quelle parti, nelle quali molto malagevole riesce al traduttore di rendere il testo con garbo e senza farsi scorgere soverchiamente. Imperò che, dopo aver Socrate dato per contrassegno dell'infinito il poter divenire più e meno, aggiugne un'altra sua nota, che è di poter aumentare o sminuire in intensione. E questa ag-

giunzione ha occasione dalla particella σφόδρα, colla quale Protarco mostra il suo consentire all'anteriore proposta di Socrate, sendo che questa particella e afferma gagliardamente, e indica in qual s'è cosa un grado supremo d'intensione e d'efficacia. A voler calcare distrettamente le orme del testo, noi non vedevam modo di poter ritrarre nella traduzione quella fina arte dialogica, onde qui usa Platone. Però ci è paruto di dover aggiugner di nostro « *Intentamente, o Socrate, io ti seguo* » affinchè nella risposta di Protarco cadesse questa parola *intentamente*, che rende per lo appunto σφόδρα nel secondo dei suoi significati, ed è occasione alla seguente proposta di Socrate. Non recherebbe poi nissun pro a vedere come i varii interpreti e traduttori si sieno nelle rispettive lor lingue di questo impedimento deliberati.

NOTA 23.

È secondo Platone nota distintiva dell'infinito di aver attitudine di aumentarsi o sminuirsi sempre così estensivamente, come intensivamente. E che possa farlo estensivamente si è mostrato colla formola del *più* e *meno* in quello che precede: che possa poi farlo intensivamente, si mostra in questo luogo colla formola dell'*intento* e *rimesso*. Ha molte difficoltà tutto il periodo: se non che a noi pare che basti il vedere senz'altro discorso dalla stessa traduzione come ce ne siamo sbrigati. Osserviamo solo con Schütz (op. cit. Part. III. cap. 12), che i comparativi greci θερμότερον, ψυχρότερον, μᾶλλον, πλέον, ἔλαττον corrispondenti in italiano a *più caldo, più freddo, più, meno, assai, poco*, non indicano un maggior grado d'intensione in caldo od in freddo, o un maggior grado di estensione, ma sibbene il perpetuo aumentare o decrescere dell'intensione nel caldo e nel freddo, e dell'estensione nella natura dell'infinito. Sono poi τὸ σφό-

δρα καὶ ἠρέμα, *l'intentamente* ed *il rimessamente* e τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον il *più e meno* le due formole che esprimono l'essenza di questa natura: ed il caldo ed il freddo esemplificano solamente, come uno dei casi non numerevoli nei quali si avvera questo decrescere od aumentare d' intensione nell'infinito. Del che avrà pruova evidente chiunque leggerà a p. 25 C. tr. p. 30, ove all'esempio del più caldo e del più freddo sono aggiunti quegli del più arido e del più umido, del più veloce e più lento per rispetto all' intensione, e del più grande e più picciolo per rispetto all' estensione, ed altri di simil ragione. Però tutti questi comparativi non indicano qualità essenziali od inerenti all'infinito; chè l'infinito o la materia è al tutto senza qualità secondo la dottrina platonica (Tim. 50 C.): ma solo esemplificano la capacità affatto passiva, ch'esso ha di aumentarsi e decrescere perpetuamente. Il non averli intesi così ha fatto frantendere a Plessing (op. cit. p. 38) e ad altri non pochi il significato del presente periodo del Filebo, e trovare falsamente opposizione tra esso ed il Timeo. Solo, per amor del vero, aggiugniamo, che Marsilio Ficino non merita punto il rimprovero che Schütz gli dà di non averli intesi in tal modo: sendo ch' egli adopera *frigidius*, *calidius*, e gli altri comparativi latini corrispondenti appunto in quel senso medesimo, che sono da Platone adoperati i Greci: il che si ritrae chiarissimamente dal modo nel qual egli espone la dottrina Platonica nelle sue note « *Progressio hinc inde per quoslibet gradus indifferens est proprium infinitae naturae.* (Op. ed. Bas. vol. 2. p. 1262) ».

Ora quanto alla

Terminologia del Filebo

è a dire, che con *intentamente* e *rimessamente* noi abbiamo creduto di tradur bene σφόδρα καὶ ἠρέμα che sono nel testo:

sendo che veggiamo che non avrebbero fatto altrimenti i nostri buoni filosofi del cinquecento, i quali sul grado intento e rimesso delle qualità degli elementi dei corpi speculavano molto. Ecco, per mo' d'esempio, colle parole di Benedetto Varchi, proposta una delle quistioni più acute che intendevano a risolvere. « Ciascuno elemento ha due di queste prime qualità: è ben dubbio, se amendue sono in somma cioè intentissime, in guisa che il fuoco sia caldissimo e secchissimo, e così degli altri tre, o pure una ve ne sia intentissima e l'altra rimessa, di maniera che la terra sia freddissima, ma non già umidissima. (Lez. sopra i colori: ed. cit. p. 242) ». E Pietro Pomponazzo, una delle menti migliori di quei tempi, scrisse un libro sottilissimo sulla ragione del grado intento e rimesso delle qualità. Il libro è intitolato così: « *Tractatus utilissimus in quo disputatur penes quid intensio et remissio formarum attendantur, nec minus parvitas et magnitudo* (Bononiae 1574 in 4°) » e, come si ritrae da alcune parole che precedono, è scritto contro Suiset, Inglese, per cognome *calcolatore*, a richiesta degli amici e discepoli, i quali non si contentavano punto d'un libro scritto a quei medesimi dì da Giovanni Mariliano, milanese, nel quale si difendeva l'opinione Aristotelica. Chè circa alla soluzione di tal quesito si possono proporre quattro opinioni, secondo scevera Pomponazzo. La prima, Platonica insieme ed Aristotelica, è « *quod intensio et remissio habent attendi penes gradum summum suae latitudinis. Verum intensio penes appropinquationem et accessum ad summum: remissio vero penes distantiam et recessum ab eodem* ». La seconda, che non appartiene a nissuno, ma è solo proposta come possibile da Suiset, consiste nel dire « *quod intensio habet attendi penes distantiam a non gradu: remissio vero penes distantiam a summo eiusdem latitudinis* ». La terza di Suiset, è « *quod intensio habet attendi*

penes distantiam a non gradu: remissio vero penes appropinquationem eidem non gradui. » La quarta finalmente, che Pomponazzo propone e sostiene, sta nell'affermare « *quod intensio attenditur penes appropinquationem ad summum: remissio vero penes appropinquationem ad non gradum* ». Si perdoni questa poca di digressione al desiderio veramente intensissimo che abbiamo, che tornino nella memoria di noi altri italiani queste speculazioni dei nostri maggiori: nè ci spaventino le disusate parole e la guisa arida della trattazione, chè nè le prime son tante, nè la seconda è così soverchia, che non sieno tuttavia questi libri dei nostri padri molto più agevoli a leggere e a comprendere, che non quegli di certi filosofi oltramontani, a cui noi c'inchiniamo così smisuratamente, solo perchè hanno ripreso a trattare ed a risolvere con forma non meno ispida e certo men chiara quelle quistioni medesime, che al cinquecento si agitavano e risolvevano nelle università nostre, e, da Cartesio in poi, erano state abbandonate dalla filosofia. Oh di quanto onore tornerebbe all'Italia una storia della filosofia Italiana da Dante almeno insino a'dì nostri! Ma chi potrà mettersi all'opera e quando? Per ora è più da sperare che da aspettare: chè forse non v'ha ancora filosofo italiano la cui dottrina sia esposta in modo sufficiente.

NOTA 24.

Ἢν καὶ νῦν δὴ δέον ἡμᾶς, καθάπερ τὴν τοῦ ἀπείρου συνηγάγομεν εἰς ἕν, οὕτω καὶ τὴν τοῦ περατοειδοῦς συναγαγεῖν, οὐ συνηγάγομεν. ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει· τούτων ἀμφοτέρων συναγομένων, καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται (25 D). Avea già Socrate (tr. pag. 29) dati pochi contrassegni del finito: ma, secondo che si era proposto, egli dovea di ciascun genere non solo

divisare le varie specie, ma divinare ancor l'unità, che, indicando l'essenziale di sua natura, tutte le specie sotto di sè raccogliesse. E così per avventura erasi fatto dell'infinito, o materia che vogliam dire, la cui unità era stata ritrovata nella capacità di sempre aumentare o diminuire così estensivamente, come intensivamente. Però Socrate ritorna ora al finito od alla forma, di cui erano specie tutte le relazioni di uguale e di ugualità, e simiglianti, che suppongono alcuna cosa di stabile e di fermo tra gli obbietti, tra i quali si avverano: e ne trova l' unità e l' essenza appunto nella sua qualità di dar termine alla mutabilità delle relazioni. E questa diffinizione del finito o della forma Socrate propone, affine di poter passare alla disamina del genere misto dell' infinito e del finito, e determinarne parimente l'unità. Se non che tutta questa trattazione, molto brevemente fatta per vero, tuttochè di cose così alte e profonde, è inviluppata quanto alla parte filologica in varie difficoltà, delle quali ci bisogna toccare ed in questa e nelle note seguenti.

E quanto alla prima parte del periodo, scritto più su, nella quale si dice appunto, che sia necessità di raccogliere sotto un'unità il genere del finito, come s'era fatto dell'infinito, noi non abbiam creduto di poter cimentare il bel nostro linguaggio insino a fargli ritrarre tutto l' ardire stupendo, benchè non insolito (Matth. Gr. Gr. §. 476), della testura delle greche parole: però ci è paruto di doverle ordinare in una forma più grammaticale. Più difficoltà, almeno apparentemente, fanno le parole che sieguono « ἀλλ' ἴσως καὶ νῦν ταὐτὸν δράσει »; le quali a taluno (Stallb. 1 ed. p. 65) hanno dato tanto d'impedimento che per il miglior partito, ad una con quelle che si leggono insino alla fine, l'ha voluto credere interpolate. Io veramente non vedo, perchè δράσει senza nominativo abbia a risolvere altrui a così estremo partito: nè so scorgere quale ragione ci vieti di tenerlo per

altro esempio di quell'uso greco, secondo il quale la terza persona del verbo si pone assolutamente, di guisa che gli si sottintenda per subbietto *αὐτό*, *res*, equivalente a quel medesimo che *egli* o *e'* per gl' Italiani, *es* per i Tedeschi, *it* per gl'Inglesi, *il* per i Francesi. V'ha di quest' uso moltissimi esempii sì in Platone e sì in altri autori Greci, e con ogni maniera di verbi, come mostrarono Matthiae nella Greca Grammatica (§. 295. 2), e Stallbaum nell' annotazioni (p. 147) ad un luogo (20 C) di questo stesso Filebo, che secondo una lezione più probabile, e ritenuta da noi, tr. p. 19, ne può valere per pruova, ed in quelle ancora al Teeteto (187 C p. 210): dalle quali ultime caviamo due esempii che molto, per quanto ci pare, confanno al caso nostro « Ἔπειτά γε τοῦτ' χει ἔχομψότατον (Theaet. 171. A) — Ἤδη μέντοι ποτέ με καὶ ἔθραξε, μή τι ᾖ περὶ πάντων ταὐτὸν (Parmen. 130 D.). Appruoviamo di conseguenza Schleiermacher (p. 188) che, pare, l' intenda in un medesimo modo: tuttochè consentiamo che non si mostri affatto improbabile l'interpretazione diversa, che propone Stallbaum nella 2 ed. p. 167. Meno certo da accettare è l'opinione di Klitzsch (p. 15): e al tutto da riprovare la correzione che proponeva Buttmann, calcandola sulla traduzione Ficiniana (Stallb. 1. ed. l. c.), e quella ancora più strana ed arbitraria di Ast (p. 304. Stallb. app. p. 12).

Secondo la nostra sentenza adunque, Socrate dice ch'ei tornava ad un medesimo a raccogliere ora sotto un'unità quelle specie del finito, che già prima si sarebbon dovute raccogliere: imperò, che raccoltele e congiuntele con quelle dell' infinito, già raccolte per lo innanzi, καταφανὴς κἀκείνη γενήσεται. Or dove si riferisce κἀκείνη? Senza dubbio κἀκείνη è ἡ μικτοῦ ἰδέα, che è nominata più su: τὸ δὲ τρίτον τὸ μικτὸν ἐκ τούτοιν ἀμφοῖν τίνα ἰδέαν φήσομεν ἔχειν (25 B: tr. p. 29 v. 16-18. V. Stallb. p. 167 e Klitzsch l. c.); il che per chiarezza abbiamo voluto esprimere volgarizzando.

NOTA 25.

Φαίνει γάρ μοι λέγειν, μιγνὺς ταῦτα, γενέσεις τινὰς ἐφ' ἑκάστων αὐτῶν συμβαίνειν (25 E). Diede alcuna difficoltà l'uso del participio *μιγνύς* in questo luogo: onde ricorsero a varie correzioni Heindorf (ad Phaed. p. 94), Stallbaum (1. ed. p. 67), e Klitzsch (p. 15). Ma noi accettiamo per vero il modo, onde prese a difenderlo Stallbaum nella 2. ed. p. 168, dichiarando ch'egli s'appartenesse a *φαίνει λέγειν* con questo significato « *Videris mihi, cum ista misces*, h. e. miscenda esse statuis, *ita generationes quasdam in singulis existere indicare* ». Men buona ci pare la difesa che ne fa Ast. (Stallb. App. p. 12). 'Επὶ innanzi ad *ἑκάστων* fu mal voluto cambiare in *ἐξ* od *ἀπὸ* da Stallbaum nella 1. ed. p. 67, e mal cambiato dai turicensi in *ἀπὸ* coll'autorità di due codici: ben difeso invece da Klitzsch (p. 15), e molto eruditamente riformato con copia di esempii Platonici da Stallbaum medesimo nella 2. ed. p. 168.

NOTA 26.

Ved. nota 90.

NOTA 27.

Platone, dopo aver diffinita la natura dell'infinito e del fine, dice che dalla mescolanza di essi due tutte le cose esistenti provengono; e mostra come dalla circoscrizione, che l'infinito sostiene per mezzo del fine, derivano la complessione di sanità nell'individuo, l'armonia nella musica, la temperanza delle stagioni, la bellezza, la forza ed altre molte ed oltre misura belle condizioni di esistenze (v. Prolegom. P. I. 2. 1. e P. II. §. 15). Ai quali esempii ne ag-

giugne un altro , cavato dalla natura stessa del piacere ; il quale, sendo in sè di natura infinita , come si dichiara più giù , è anch'esso circoscritto dal fine. Ed in vero se così circoscritto non fosse , non potrebbe essere umano piacere ; imperò che il piacere per esser sentito dall'uomo , la cui sensibilità è intensivamente finita, ha bisogno di circoscrivere la sua materia intensivamente infinita: ed ancora i piaceri tutti , benchè si truovino infiniti estensivamente , sendo per ispecie innumerevoli , si sono dovuti determinare , e regolarsi ed ordinarsi , perchè l'uomo non sarebbe stato abile a ricettare infiniti piaceri ad un tempo. Onde torna ad utile dello stesso piacere di ricevere circoscrizione, così nella sua estensione come nella sua intensione. Però Socrate reca una siffatta circoscrizione a quella stessa Dea Venere , che Filebo, in sul principio del dialogo, avea detto essere nome vero della voluttà; il che fa per quella leggiadria innata alla mente degli Elleni , la quale , anco sulle aride ed alte cime speculative , trovava fiori per rendere vaghe ed adorne le più nude ed ardue astrattezze. E questo era tanto più agevole a Socrate nel caso nostro quanto che glie ne porgeva occasione la natura stessa del mito di Venere.

E mi par così chiaro che questo sia il concetto Platonico, che io non mi so vedere per qual ragione l'egregio Stallbaum (1. ed. p. 68: 2. ed. p. 171) abbia voluto credere, contro all'opinione di Schütz (p. 111. 13), che nelle parole αὕτη ἡ θεός , ὦ καλὲ Φίληβε , *quella stessa Dea, o bel Filebo* , non si debba già intendere Venere , ma invece quella retta comunicanza dell'infinito e del fine , la quale era stata detta cagione di tanti beni. Io non vo' negare, che i greci autori non usino alcuna volta di personificare in un Dio od in una Dea od anco altrimenti quella nozione astratta in sulla quale discorrono : chè non ho veduto Monk (ad Alcest. v. 50) e Fritzsch (Quest. Lucian. p. 4), i quali per testimonianza di Stallbaum,

hanno questo lor uso dimostrato; ma affermo risolutamente, che la nota di Stallbaum al Conv. (169. D. p. 153) non lo dimostra punto, e che gli esempii, che egli ne raccoglie, appartengano in tutto ad una diversa consorteria. Ancora ei mi pare che a quest' opinione contrastano gagliardamente l' espressione stessa αὕτη ἡ Θεὸς che accenna ad una Dea nominata già altre volte, ed il rivolgersi che fa Socrate a Filebo, quasi per ammonirlo, che egli non si avea dirittamente pensato la natura di quella Dea, la quale egli medesimo predicava. Nè questa interpretazione di Stallbaum, certo più esquisita e meno patente, darebbe punto il vantaggio di evitare la difficoltà non piccola, che si truova nelle ultime parole di questo periodo, le quali sono involte di tanti dubbii e di così molteplice natura, che ci abbisogna disaminarle alquanto per minuto.

Sono, secondo la volgata, le seguenti « Καὶ σὺ μὲν ἀποκναῖν ἔφης αὐτὴν, ἐγὼ δὲ τοὐναντίον ἀποσῶσαι λέγω (26. C: p. 172 v. 1-2). Il senso vero del verbo ἀποκναῖν in questo luogo dichiarò prima Rhunkenio (ad Tim. Gloss. ed. Koch. p. 36): esplicando ed esemplificando l' interpretazione che ne dava Timeo « ἀποκναίειν· κατ' ὀλίγον ἀποξύειν καὶ ὡςπερεὶ διαφθείρειν (V. Schol. ad Rep. III. 406 A: Moerid. Attic. ed. cit. p. 73, e Schol. ad Luc. Catapl. ed. cit. v. 1 p. 638). E primo vide la sentenza vera di tutta la frase Baumgarten-Crusio (p. 63), il quale bene opinò che tenessevi luogo di subbietto αὐτὴν, tutto che non egualmente bene divisasse che obbietto ne fosse τὸ τῆς ὕβρεως πέρας sottinteso. Imperò che a noi pare più probabile a sottintendere solamente τὸ πέρας in astratto, mancando il pronome αὐτὸ, come suol mancare molto di frequente, secondo dimostra Astio con esempi Platonici nell' annotazioni al Fedro (249. B. p. 431). A stare dunque a questa nostra opinione, Socrate nelle proposte parole ammonirebbe Filebo, che mala-

mente egli altrove diceva, che la Dea Venere fosse contraria al fine, e cercasse di discacciarlo del tutto, propugnando ad ogni patto la natura infinita del piacere, sendo che invece, per le parole da lui proposte più su, si mostrava come la Dea Venere, per fare che il piacere esistesse davvero, e la sensibilità umana avesse facoltà di ricettarlo, avea dovuto di necessità diffinirlo e circoscriverlo così intensivamente come estensivamente. Se non che qui sorge una difficoltà, che da principio parrebbe impossibile a superare. Chè in vero, ove e quando ha mai Filebo detta una simil cosa? Certo chi osservi bene non ne troverà ombra in nissuna parte del precedente dialogo; e le parole » ἔμοιγε δοκεῖ νῦν μὲν ἡδονή σοι πεπτωκέναι καθαπερεὶ πληγεῖσα ὑπὸ τῶν νῦν δὴ λόγων (23. A: tr. p. 24 v, 10-28) » oltre all'esser dette da Protarco e non già da Filebo, non hanno per sè medesime nissuna apparenza di riferirsi qui (v. Schütz l. c. per contrario Winckelmann: ed min. Tur. p. XII). Resta dunque, che una siffatta opinione fosse stata manifestata da Filebo in quell'anterior parte del dialogo che non è scritta, nella quale, secondo si suppone sul principio, non Protarco ma Filebo aveva discorso con Socrate. Ed a me par di vedere in ciò un artificio squisito di Platone, il quale in una tal guisa mostra di lato e per incidente, qual si fosse stato il principale argomento di Filebo a propugnare con tanta ostinazione la causa del piacere: chè in vero da questo luogo risulta, ch'egli s'era massimamente fondato in sul dire, che dava indubia prevalenza al piacere sulla cognizione l'essere questo di sua natura infinito, in guisa che all'umano non saziabile desiderio non veniva meno giammai: quasi fonte perenne a cui per attignere che l'uom facesse, mai non s'inaridisse la scaturigine delle acque. E con arte dialogica, veramente mirabile, Platone in modo agevole e piano, facendo che la cosa stessa gliene porgesse di per sè me-

desima l'occasione, per mezzo di questa ricordanza fatta del precedente dialogo, ritrae e scolpisce più giù il personaggio di Filebo, di natura, secondo egli lo figura dappertutto, molto ostinata e più cupida di difendere la propria opinione, che non di ritrovare il vero: imperò che Filebo, come se punto non lo avessero tocco le parole di Socrate, richiesto poco più in là a qual genere il piacere si appartenesse, risponde pertinacemente, che *il piacere non sarebbe il sommo bene, s'ei non si trovasse di sua natura infinito, sì nella moltitudine e sì nell'augumento:* οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν, εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον (28 E: tr. p. 35). Chè questo, come dicemmo nei Prolegomeni (p. I. 1), è il sommo dell'arte dialogica, fare cioè che i personaggi abbiano non solo opinioni diverse a difendere, ma rappresentino ancora diverse morali nature: e quelle esplicare colla dialogica, queste figurare per guisa molto temperantemente drammatica.

Chiarita così tutta la sentenza platonica di questo periodo, io non credo che ci varrebbe punto a darle più luce l'andare disaminando le diverse conghietture ed interpretazioni degli altri. Chi della nostra non fosse persuaso, vegga Schütz (l. c.), che parte crede mancare quì alcuni periodi, e parte alcune parole falsamente, perchè arbitrariamente, corregge: vegga Baumgarten-Crusio (l.c.), la cui interpretazione ci par buona solo in quella parte che abbiamo accennata più su, errando al tutto nel credere che la Dea, della quale qui si parla, sia la retta comunicanza del fine e dell'infinito, in conseguenza di che frantende la più gran parte del periodo: vegga Stallbaum (2. ed. l. c.), il quale secondo abbiamo già detto, erra in quel medesimo che Baumgarten-Crusio, e nel resto, riprovando un'opinione molto più probabile accettata da lui medesimo nella 1. ed. p. 69, divaria molto palpabilmente dal vero: e vegga infine Winckelmann

(l. c.) il quale non assegna punto meglio il senso di tutto il luogo. Nè gioverebbe pnnto di discorrere per quali vie nessuno dei traduttori da Ficino (p. 8) sino a Cousin (p. 333: copia Grou per punto e per virgola p. 464) ed a Götz (p. 26), non sia giunto a ritrar fedelmente e ad esprimere con chiarezza il senso di quelle poche parole che più su si veggono trascritte in greco, e nelle quali si raccoglie la somma delle difficoltà. Solo aggiugniamo, che a noi non par punto necessario di accettare quella correzione che propose un anonimo nelle Miscell. Porson. ed. Kidd. p. 265, leggendo ἀποκναίσαί φῃς in luogo di ἀποκνᾶν ἔφης: tuttochè questa correzione, quanto ad ἀποκναῖσαι, sia per vero confermata dal codice Paris. E. ed ajutata da alcuni altri codici e dall' Aldina, che leggono ἀποκνᾷς od ἀποκναῖς: e Stallbaum ed i triumviri turicensi l'accolgano nel testo. Ma io non so, in che ne potessimo essere vantaggiati: sendo che nissuno vorrebbe sostenere che ἀποκνᾶν presente stia mal congiunto con ἀποσῶσαι aoristo: trovandosi così abbondevoli esempii di presenti scambiati o congiunti con aoristi (Ast Ann. in Plat. op. v. 1. p. 147. ad Prot. 338 A: ad Phaedr. 254 E. p. 480: Heind. ad Phaed. §. 77. p. 123: Matth. Gr. Gr. §. 504), e potendosi, chi ben risguarda, molto agevolmente dimostrare che i due tempi sono qui adoperati con la forza lor propria e molto precisamente. Ed oltre a ciò il presente φῄς accresce, invece di sminuire, impedimenti: imperò che si traduca pure φημὶ per *istimare*, e si creda che qui Socrate dica a Filebo « *e tu stimi, ch'ella il termine stremi ed uccida dove io etc.* (Stallb. l. c.) », a me parrebbe di avere ancor diritto di dimandare, con qual garbo e con quale probabilità Socrate apporrebbe a Filebo di natura ritrosa ed ostinata un'opinione che egli non avea mai manifestata, e se non sarebbe mancanza di arte dialogica a fare che Filebo se ne contentasse, nè ne facesse veruna rimostranza?

NOTA 28.

Chi voglia aver ragione dell'aver noi così volgarizzato, legga Stallbaum p. 173: mal corregge il testo Schütz (l. c.). Il significato ed il nesso di tutta questa parte del dialogo è il seguente: Socrate avea annoverate molte specie dell' infinito e poi raccoltele sotto un' unità (tr. p. 30), e datane diffinizione: invece del finito avea dette pochissime specie senza farne nessun novero esatto, e pure, per opposizione al concetto già fermo dell' infinito, ne avea egualmente trovata con grande agevolezza la diffinizione. Ora deve dare la diffinizione del genere misto: e per le già fatte diffinizioni del finito e dell' infinito, onde quest' ultima dovea comporsi, non gli par necessario di far novero esquisito delle sue specie, ma ne dà subitamente diffinizione, dicendo che sia l' essere generato dall'infinito e dal fine, nel quale l'infinito tien luogo di materia e il fine ha ufficio di limite. E tutte queste vie di trovare diffinizioni sono varii modi e procedimenti della metodica Platonica, non abbastanza ancora osservati e descritti.

NOTA 29.

Chente parrà a' più parola antiquata ed anco inutile: ma non però di meno essa non manca di esempii in nissun secolo di nostra lingua, ed è utilissima tutte quelle volte che sia bisogno di usarla nel senso suo proprio, ed occorra di osservare la differenza onde si diversifica da *quale*, che si usa comunalmente in sua vece. Ha poi necessità urgente il suo uso, ove si traduca dal greco, e si trovi congiunto τίς καὶ ὁποῖος; come in questo luogo (27. D.): ο τίς καὶ ποῖος, come nella Rep. II. 374. E.

NOTA 30.

Καὶ μέρος γ' αὐτὸν φήσομεν εἶναι τοῦ τρίτου, οἶμαι, γένους· οὐ γὰρ δυοῖν τινοῖν ἐστὶ μικτὸς ἐκεῖνος, ἀλλὰ ξυμπάντων τῶν ἀπείρων ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένων, ὥστε ὀρθῶς ὁ νικηφόρος οὗτος βίος μέρος ἐκείνου γίγνοιτ' ἄν (27. D.). Ecco la nostra interpretazione di quest'altro luogo difficilissimo, e tentato molto dagli eruditi. Socrate dimanda a Protarco a qual genere si appartenga la vita mista, e sendogli consentito da Protarco che non fosse malagevole a ritrovarlo, soggiugne nelle parole soprascritte che essa si appartiene al terzo genere o al misto: e ne dà ragione col fatto che questa vita non è già mescolata di due qualunque infiniti, ma di tuttiquanti gl'infiniti collegati insieme dal fine. Secondo noi adunque debbesi sottintendere ἀπείροιν a δυοῖν τινοῖν. Ma che vuolsi dire affermando che la vita mescolata del piacere e dell'intelligenza non si compone di due qualunque infiniti, ma di tuttiquanti gl'infiniti collegati insieme dal fine? È uso frequente dell'arte dialogica di Platone di porre innanzi una proposizione, la quale abbia termini in sè molto oscuri per lo non essere ancora dichiarati; affinchè ecciti curiosità nel lettore che attende di venirne chiarito, e sia occasione del susseguente dialogo: del quale artificio troverai moltissimi esempii sì in altre opere sue, e sì assai abbondevolmente in questo stesso Filebo. Ed uno, per creder nostro, se ne truova nel proposto periodo, nel quale non solo si veggono adoperati certi termini, che per esser dichiarati danno occasione alla parte del dialogo che segue immediatamente, ma ancora è racchiusa in poche parole tutta la somma del dialogo susseguente. Ed in vero, tuttochè, come abbiamo detto n. 27, si possa conghietturare, che dell'infinità del piacere fosse stato discorso nella parte del dialogo non scritta, pure per quanto noi possiamo vedere, solo più giù è dichiarato che il piacere sia infinito, e

solo in sul finire quasi del dialogo è dimostrato (tr. p. **110—111**) l'ufficio che in questa vita meschiata ha l'intelligenza di limitare e determinare il piacere. Però, solo comparando questi luoghi, si può comprendere, che qui per *infinito* debbasi intendere il *piacere*, e per *fine* l'*intelligenza*. Dopo di che divien chiaro come Socrate dica che questa vita meschiata, componendosi del piacere e dell'intelligenza, non consta di due infiniti: onde riman solo a chiarire com'egli aggiunga che essa consta di tutti gl'infiniti collegati insieme dal fine. Tutti gl'*infiniti* sono qui *tutti i piaceri* (chè di altri *infiniti* non si discorre particolarmente nel Filebo), i quali in questa vita, onde discorriamo, non solo sono uniti insieme, ma collegati cioè legati e circoscritti e limitati dall'intelligenza. Onde tutto il ragionamento Socratico, indiritto a dimostrare che la vita meschiata del piacere e dell'intelligenza appartiene al genere misto si può raccogliere nel seguente sillogismo. « Il genere misto è quel genere che deriva dalla mistione di tutti gl'infiniti coi fini, di guisa che (ci si permetta di dir così) ciascuna parte d'infinito sia circoscritta da un fine (od altrimenti « il genere misto è quel genere che deriva dal congiugnimento di tutta la materia colle forme, di guisa che ciascuna parte di materia sia determinata da una forma »): ma la vita mista del piacere e dell'intelligenza è una vita che deriva dalla mistione di tutti i piaceri infiniti di loro natura (così intensivamente come estensivamente) collegati e circoscritti da un fine, ciò è dire l'intelligenza: dunque questa vita mista a quel genere misto si appartiene ».

Invece tutti i Tedeschi interpreti da Schütz in poi (Part. III. 14.) s'hanno pensata una diversa maniera di sillogismo, colla quale, credono, s'avrebbe potuto concludere il medesimo, e non trovandone traccia nel testo, mutano per sola forza di conghiettura e senza aiuto di codici: il qual modo di mutare

e correggere io non vò dire che s'abbia al tutto a riprovare, ma vorrei non di rado, che quei Tedeschi laboriosissimi se ne valessero con alquanto più di parsimonia, e di temperanza: affinchè non si possa loro apporre quel medesimo che ai suoi contemporanei apponeva quell'acutissimo uomo di Filippo d'Orville: *quod scribis priscis, id hodie iis, qui se gloriantur criticos, evenit: ut ubicumque facilis ambiguitas sit, in illo amplectantur loco, ceu meliorem lectionem, quam non reperiunt in vulgato contextu.* (Ad Charit. Amstel. 1750 v. 2. p. 695). Ed invero ecco la forma entimematica di sillogismo, che i tedeschi eruditi (Schleiermacher p. 489: Stallbaum. 1 ed. p. 73: 2 ed. p. 179 e 377: Schütz l. c.) pensano in questo luogo: « La vita ottima risulta dalla mescolanza del piacere e dell'intelligenza: adunque ella s'appartiene al genere misto: chè questo appunto non si compone di due cose qualunque, ma di tutti quanti gl'infiniti collegati insieme dal fine ». Secondo questa sentenza correggono il testo scrivendo non μικτὸς ἐκεῖνος, ma μικτὸν ἐκεῖνο. Or si vede chiaro che questa interpretazione, oltre all'avere le stesse esigenze che la nostra di esser chiarita col dialogo che segue, suppone per giunta che il ragionamento possa senza incomodo mancare di una proposizione al tutto necessaria, per la quale si affermi che la vita ottima, constando del piacere e dell'intelligenza, non consta di due cose qualunque, ma di un infinito e d'un fine. Ed ancora, se Platone avesse scritto così, incorrerebbe in tre altre obbiezioni: 1. Volendo raccogliere la vita ottima sotto il genere misto, ed avendo per lo innanzi già diffinito il genere misto, bisognava che indicasse la natura degli elementi della vita ottima, e non già che ritornasse sulla diffinizione di cotal genere. 2. Il dire che il genere misto non consta di due cose qualunque è inutile e volgare: sendo che nessuno sel penserebbe per sè, e nissuno si sarebbe sdimentico, che il genere misto è ἅπαν τὸ ἔκγονον τοῦ

ἀπείρου καὶ πέρατος (26. D: tr. p. 32). 3. La diffinizione che in questo luogo si porgerebbe del genere misto è falsa: perchè non hanno tutti gl'infiniti un solo fine, ma quante particelle d'infinito vi ha, tanti fini si trovano, onde tal genere o si dee dire che derivi da ciascun infinito collegato con ciascun fine, od altrimenti da tutti gl'infiniti collegati con tutti i fini, ovvero da tutto l'infinito e da tutto il fine presi astrattamente ed in universale. E che ciascuna particella d'infinito abbia un fine per sè, e che i fini bastino compiutamente agl'infiniti vien detto da Platone stesso più giù, ove scrive che nell'universo v'ha molto infinito e fine sufficiente (tr. p. 40) ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ καὶ πέρας ἱκανόν (30. A.): nel qual luogo con egual poca fortuna e danno dell'autore tentano di correggere gli eruditi tedeschi (Winckelm. p. XI: Stallb. 2 ed. p. 194). Per cessare adunque queste obbiezioni ed altre che al ragionamento Platonico, come questi eruditi lo constituiscono, sarebbonsi potute fare, bisogna contentarsi di ritener la volgata, ed ove meglio non si possa, interpretarla secondo noi abbiamo fatto, sendo che l'interpretazione che Klitzsch (p. 16) ne propone non ci par punto da accettare.

Da ultimo ci resta ad aggiugnere che la parola γένος (genere) è presa da Platone in due sensi alquanto diversi, i quali bisogna bene avere a mente di non confondere. Qui ed altrove si chiaman generi quattro sommi principii: cioè dire, il fine, l'infinito, il misto e la causa. In altre parti invece, come poco più su (tr. p. 32), dove si parla dei generi dell'infinito e del fine s'intende per genere quello che noi diciamo più propriamente *specie*. E a noi non è paruto di dovere usare diverse parole, per non guastare la semplicità della terminologia greca; e ci pare che quest'osservazione basti a scaltrire il lettore per discernere in quale dei due significati *genere* si debba intendere in ciascun luogo.

Per ricreare il lettore dall'aridità del nostro discorso,

rechiamo la traduzione del Bembo « Ed istimo che saremo per dire ch'ella sia parte del genere terzo: perciocchè la mescolata non è di certe due cose, ma di tutti gl'infiniti dal termine legati. Per la qual cosa questa vita vincitrice si sarebbe bene parte di lei ». Indovini chi sa.

NOTA 31.

S'incontra qui quella medesima difficoltà, che abbiam veduto alla nota 4. Ivi non potevamo dire che il *piacere* si fosse Dea, ed abbiamo dovuto scrivere *voluttà:* qui non sarebbe stato bene di dire che l'intelligenza la cognizione e la mente fossero Dio, e però abbiamo dovuto per alcune pagine scrivere non *mente* ma *intelletto.* Il che ha tanto più comodo quanto che più giù non avrebbe avuto nissuna grazia a dire che la mente sia Re del cielo e della terra (tr. p. 36): laddove, usando *intelletto*, si può ritrarre tutto lo splendore della frase greca νοῦς ἐστι βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (28 C).

NOTA 32.

Πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καθορῶμέν που καὶ γῆν, καθάπερ οἱ χειμαζόμενοί φασιν κτλ. (29. A.). Non credo che Astio debba avere nissuna ragione sufficiente a tor via questo φασιν (p. 314): tuttochè vegga che Stallbaum (2 ed. p. 187) se ne sia così persuaso, che, rimutandosi di opinione (1 ed. p. 78), abbia incluso φασιν tra due virgole, e si sia adoperato di ricavare di questo luogo un proverbio οἱ χειμαζόμενοι γῆν καθορῶσιν. A me invece è piaciuto di tenere l'interpretazione più semplice: parendomi che questo φασιν per ὥςφασιν, *come dicono*, a cui si ha a sottintendere un altro nominativo, tuttochè non abbia nissuna improbabilità e non sia privo di esempii (Aristot. Art. Poet. 7. 11.), pure impacci con poco vantag-

gio tutto l'andamento del periodo. Del rimanente molto bene l'egregio Stallbaum (2 ed. l. c.) raccolse a questo luogo esempii di metafore cavate da parole nautiche applicate alla conversazione; paragona specialmente a questo luogo Lachet. 104 B. Euthyd. 292 E: de Rep. V. 472 A. (V. nota 6). Crediamo di avere ritratto nella traduzione tutta la grazia che è nel testo: e diciamo grazia, perchè non sappiamo consentire a Schleiermacher, che questi ed altri simili artificii ed acutezze, che s'incontrano nel Filebo, mostra di riprovare (p. 137: p. 489). Una medesima grazia per avventura ha osservata il Bembo; la cui traduzione noi riferiamo sempre più volentieri nei luoghi facili, per indizio di quello che debba essere nei difficili. « Noi vediamo esser nel componimento il fuoco, l'acqua, lo spirito, e la terra: le quali sono intorno alla natura dei corpi di tutti gli animali, come dicono coloro che travagliano nella fortuna ». Credo che sia più agevole d' intender Platone nel greco a chi non sappia di greco, che non in un simile italiano.

NOTA 33.

Di molta lunga nota avrebbe bisogno il presente luogo, se volessimo disaminare i varii dubbii e conghietture, onde furono intorno ad esso fecondi gli eruditi tedeschi. Chi voglia rifarsi nella mente la storia dell'interpretazione di questo periodo, che da Ficino era stato tradotto in guisa oscurissima e al tutto assurda, legga Cornario (p. 333; Eclog. ed. Fischer p. 43), Stefano (ed. Bekk. p. 485), Fischer (ibid. p. 485), Sydenham (p. 338), Schütz (Part. II. 16), Schleiermacher (p. 489), Stallbaum (1 ed. p. 82; App. p. 14), ed Ast (p. 318). Finalmente (perenne termine di quasi tutti gli anfanamenti dei filologi) Stallbaum medesimo (2. ed. p. 192—194) dichiarò parte a parte, e difese la lezione

volgata quale era stata constituita da Bekker per mezzo dei suoi manoscritti, e Klitzsch (p. 17) disse ancora per propugnarla alcune poche ed egregie parole. Tenendo dietro a questi due noi abbiam dato di tutto il periodo quel volgarizzamento, che si vede. E deliberati di non voler ripetere quello che i due egregi uomini sopra nominati hanno di già sposto con molta chiarezza ed eleganza, trovandoci di aver già discorso di tutta la forza dell'argomento nei Prolegomeni (P. II. §. 15), non ci resta altro ad aggiugnere se non che l'anima è la bellissima e preziosissima tra le nature, onde qui tocca Platone: e che con queste parole non abbiam voluto rendere grammaticalmente e per lo appunto la frase greca: τὴν τῶν καλλίστων καὶ τιμιωτάτων φύσιν, la quale, come ben dice Stallbaum, vale quel medesimo che τὰ κάλλιστα καὶ τιμιώτατα (1 ed. p. 83; 2 ed. l. c.): ma non ostante ci avvisiamo di averne dato così tutto il significato, e ritratto il colore. È mirabile poi l'errore, che l'egregio Cousin commette nella nota a questo luogo (p. 494), dicendo, che questa bellissima e preziosissima tra le nature sia la causa: il che mostra che si sia sdimentico a un tratto di tutto ciò che precede e segue a questo periodo, anzi del periodo stesso. Egualmente male Plessing (op. cit. p. 43) opinava che per tal natura si avesse ad intendere il fine (πέρας): e dall'interpretazione falsa così di questa come di tutte le altre parti del presente periodo ritrasse conseguenze falsissime per la dottrina platonica della materia in rispetto al Filebo.

NOTA 34.

Νοῦς ἐστι γενούστης τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἓν τοῦτο (30 E.). Non vorremmo che nissuno s'offenda del suono simile, che s'incontra in *intelletto eletto:* è fatto appositamente per ritrarre νοῦς γενούστης, che porge

agli orecchi una medesima assuonanza. L'autorità di Esichio (t. I. p. 817), di Suida (t. I. p. 474), dell'Etymologico grande (a q. v.), di un Grammatico (negli Anecd. Bekk. I. p. 231), dello Scoliaste (a q. l.), di Olympiodoro, che riconoscono tutte la voce γενούστης, e l'ultimo la chiama ὄνομα παιγνιῶδες (§. 129, p. 262.), non erano bastate a salvarla dalle dubitazioni degli eruditi, anzi tanta pareva la stranezza del suono e del modo ond'era formata, che per tante autorità s'indussero solo a crederla da molto tempo interpolata nel testo (Klitzsch p. 17). Però Bekkero (p. 487) per conghiettura corresse γένους τοῦ, il che fu con grande approvazione di Schleiermacher (p. 490. Vedi anche Ast p. 318). Ma io non credo che nissuno voglia stare così temerariamente contro alle testimonianze di tanti antichi, dopo che Stallbaum ha divinata molto acutamente la ragione per la quale Platone abbia qui formata in istrana ed insolita guisa una nuova parola. E la ragione appunto è in una di quelle assuonanze, delle quali abbiamo dimostrato anco altrove essere Platone amator e seguitatore grande: νους—γενουστης (V. nota 15 e 16 ed altro esempio più giù. 64 A. p. 360 v. 1; tr. p. 112 v. 18—19). Γενούστης poi, secondo si può ritrarre dagli autori sovra allegati, e da quello che siegue in Platone stesso vale quel medesimo, che γεννήτης o γενήτης, del qual nome eran chiamati quegli che appartenevano ad una medesima consorteria o sodalizio o tribù o famiglia o qual si sia altra maniera di associazione.

Hanno più difficoltà le parole «λεχθέντος τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἕν τοῦτο»: le quali per la costruzione troppo fuor di grammatica solleticano altrui ad alcuna correzione. E Stallbaum invero (1 ed. p. 85; App. p. 14; 2 ed. p. 196) coll'aiuto di tre codici ottimi (Bodl. Vat. et pr. Ven. Π), che tralasciano ὧν, ha tentato di correggere λεχθέντος· των τεττάρων δ' ἦν ἡμῖν κτλ. Ma l'interrompimento del discorso, che si vede in questa correzione, ci par meno consentaneo alla liberali-

tà dello stile Platonico, che quel non ottemperare alle norme grammaticali, che si rimprovera nella volgata, sendo che troppe volte Platone per seguire la movenza alle frasi nella familiar conversazione disdegna di conformarla all'esquisite leggi, che la grammatica esige. Così è paruto anche a Klitzsch, p. 18.

NOTA 35.

Vedi a questo luogo Olimpiod., §. 129, che divisa varie ragioni per le quali Platone abbia qui potuto dire di aver giocato. La vera è perchè ha compiuta la dimostrazione che volea fare, senza che Protarco se n'accorgesse: come si ritrae da quello che è detto più su. In Bartolomeo da S. Concordio (Ammaestr. degli antichi Distinz. 20. Rubr. 1—2. Ed. Fer. 1661, p. 237—244) vedrai raccolte molte sentenze simili a questa.

NOTA 36.

Δίψος δ' αὖ φθορὰ καὶ λύπη καὶ λύσις κτλ (32 A.). Riteniamo con Cousin (p. 495) e Klitzsch (p. 19) le parole καὶ λύσις volute tor via da Schleiermacher (p. 411) e da Stallbaum (1. ed. p. 89; 2. ed. p. 202): se non che sostengo di più, che Platone non dovea scrivere altrimenti di quello che si vede nella volgata. Di vero, Platone avea scritto più su (31 E. p. 202. v. 2) « πείνη μέν που λύσις καὶ λύπη » usando della voce λύσι onde poco innanzi s'era valuto, come di quella che derivava dal verbo λύομαι, il quale egli avea adoperato per significare la sua teorica che guastandosi l'armonia negli animali, si generi dolore. Or qui avendo invece scritto φθορὰ καὶ λύπη, aggiugne καὶ λύσις per indicare, che tuttochè avesse adoperata la parola φθορὰ invece di λύσις, restava però un medesimo il principio del dolore negli animali. Raccogli e pensa che Pla-

tone avesse scritto unitamente «Il dissolvimento dell'armonia è cagione di dolore negli animali: ma la sete è dissolvimento: essa è dunque dolore. Dolore è il dissolvimento di armonia: ma la fame è corrompimento e dolore: essa è dunque dissolvimento». Così mostra come si convertono compiutamente il concetto di dolore e quello di dissolvimento. Ecco quanta parte del ragionamento Platonico se ne andava via per una conghiettura arrischiata. Quanto alla forza argomentativa che ha secondo noi καὶ in καὶ λύσις, vedi Stallbaum al Phil. 31. E. l. c. p. 202.

Per il rimanente del periodo abbiamo accettata l'interpunzione e l'interpretazione di Schneider (Indic. ad Theophr. s. v. Πνῖγος) approvata da Stallbaum (App. p. 15 e 2 ed. p. 202), alla quale non bene, secondo a noi pare, contrasta Klitzsch (l. c.).

NOTA 37.

L'ed. dello Stefano coll'Aldina e la Bas. 1. leggono διαθηρευθῆναι: ma noi coi codici manoscritti, e con Bekker e Stallbaum abbiamo letto διαπορευθῆναι. Ci è paruto che questo verbo ultimo, tuttochè meno adoperato così, facesse non per tanto un uso ardito e nuovo, che si sarebbe potuto ben ritrarre nell'italiano.

NOTA 38.

Πρῶτον μὲν τοίνυν τόδε ξυνίδωμεν· ὡς εἴπερ κτλ. (32 E.). Ci piace meglio l'interpunzione di Stallbaum, che non quella di Bekker e degli altri, i quali dopo ξυνίδωμεν distinguono con solo un comma. Quanto è poi ad ὡς, Stallbaum nella 1. ed. p. 93 l'interpretò per ἵνα: il che è al tutto falso, secondo afferma egli medesimo nella 2. ed. p. 206, traducendolo

con *etenim*. Se non che neppur così ci contenta, parendo a noi che qui stia per ὅτι (Matthiae Gr. Gr. §. 429. 2 e §. 628. 2) e soprabbondi (V. nota 53). Però per più speditezza l'abbiam tralasciato nel traslatare: nel che abbiam fatto con Ficino, il quale (n. 12) traduce così « *Primum igitur id inspiciamus: si verum est quod dicebatur, destructis illis dolorem, refectis voluptatem sequi* ec. ».

NOTA 39.

Qui si scontra una difficoltà identica a quella che abbiam veduta nella nota 22. Imperò che Socrate avendo usata la parola λανθάνειν (*nascondersi*) per indicare il caso nel quale non si genera *sensazione*, dubita che Protarco avesse potuto andar col pensiero alla λήθη (*dimenticanza*), che deriva immediatamente dal passato di λανθάνειν λεληθέναι. Onde per iscansare tal confusione gli consiglia di chiamar ἀναισθησίαν quella che ora egli chiama λήθην. Ma la parola *dimenticanza* che in italiano corrisponde a λήθη non ha nissuna similitudine od affinità con *nascondersi* che corrisponde nel caso nostro a λανθάνειν: però a voler calcare al tutto e distrettamente le orme del greco testo, il motivo dello scambio delle parole non si sarebbe potuto comprendere in nessun modo, ed una parte chiarissima del nostro dialogo sarebbe diventata oscurissima. Quindi ci è paruto bene di aggiugner di nostro una piuttosto descrizione che diffinizione della dimenticanza, dicendola, *ascondimento della cognizione:* colla quale ci è paruto di restituire tutto il suo nesso e seguimento al conversare di Socrate e di Protarco. E forse non abbiam fatto senza qualche probabilità: perchè si può agevolmente conghietturare, che appunto un simil concetto si aggirasse per la mente filosofica degli Elleni, quando la parola per indicare dimenticanza del passato da un verbo che valea *nascondere*

derivavano. Del che si può esser persuaso, riscontrando alcuni altri luoghi Platonici nei quali non al tutto dissimilmente si descrive la dimenticanza: τὸ γὰρ εἰδέναι τοῦτ' ἐστί, λαβόντα του ἐπιστήμην ἔχειν καὶ μὴ ἀπολωλέναι· ἢ οὐ τοῦτο λήθην λέγομεν, ἐπιστήμης ἀποβολήν (Phaed. 75 D.); « *Chè sapere è appunto di ritenere e non perdere la cognizione che si abbia di qualcosa: o non diciamo noi apppunto dimenticanza la perdita della cognizione?* » Λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος (Symp. 208. A.). « *La dimenticanza è dipartita della cognizione* ». È ad aggiugnere, che in non diversa guisa da quello che qui è detto, si dice in Nemesio (De nat. hom. p. 202. ed. Matth.): Λήθη δ' ἐστὶ μνήμης ἀποβολή: « *La dimenticanza è perdita della memoria* » (Queste autorità ha raccolte Stallb. 2. ed. p. 210).

Non ha poi nissuna difficoltà di vedere per qual ragione Socrate dica a Protarco « ἣν νῦν λήθην καλεῖς, ἀναισθησίαν ἐπονόμασον », tuttochè Protarco non avesse mai detta la parola λήθη. Imperò che Protarco per molto spazio del dialogo non ha per avventura fatto altro che consentire in tutto alle proposte di Socrate: onde questi benissimo poteva apporgli di aver detto *dimenticanza*, quando avea conceduto, che bene fosse stata adoperata. Però ci pare che ottimamente abbia fatto Schleiermacher a disdirsi (p. 492) di quella correzione, che, insieme con Heindorf, avea altra volta circa a queste parole conghietturata. (Stallbaum 2. ed. p. 210—211).

NOTA 40.

Diciamo *rammemoranza* quella che più comunalmente vien detta da' moderni filosofi *reminiscenza:* il che facciamo per una ragione che ci è occorso di dire spesse volte in queste note, e che sporremo compiutamente alla nota 90. Forse avremmo seguito meglio l'uso dei trecentisti a scrivere *rammemoramento.* Nella nota 44 e nei Proleg. P. 2. §. 20.

abbiamo delineata e descritta la dottrina Platonica circa alla memoria e alla reminiscenza.

NOTA 41.

Ἵνα μὴ τὴν ψυχῆς ἡδονὴν χωρὶς σώματος ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα λάβοιμεν (34 C.). Così leggono ostinatamente tutti i codici coll'antiche edizioni, e con quella di Bekker. Ma io non so in che modo si possa intendere quel μή, quando da tutto il luogo si ritrae senza nissuna dubbiezza, che volontà di Socrate era non già di non comprendere, ma bensì di comprendere la natura del piacere dell'anima scevra dal corpo (33. C. tr. p. 47). Però bene corresse Grou (T. II. p. 287) ἵνα δή: *ut scilicet:* se non che a me piace più la correzione di Schütz, ἵνα πῃ, confermata da Heindorf al Theaet. §. 90. 1. ed. p. 411; ed. Buttm. p. 385. e da Heusde Spec. Crit. p. 100: parendoci più agevole lo scambio del μ con π, che non quello del μ col δ. Nè pare che ci sia nissuna sconvenienza tra il πῃ ed i due superlativi ὅτι μάλιστα καὶ ἐναργέστατα, come afferma Schleiermacher (p. 492) e mostrano di consentire gli editori Turicensi (Ed. max. p. 274; ed. min. p. 36. V. Stallbaum 2 ed. p. 213): anzi quell'attenuazione che l'affermazione soffre per mezzo del πῃ parrà, chi voglia ben risguardare, molto consentanea alla forma Socratica e Platonica di affermare.

NOTA 42.

Da Bekker in poi sogliono gli autori ripartire altrimenti le parti del dialogo « Πρω. Ναί, πώματός γε. Σώ. Πώματος ἢ πληρώσεως πώματος. Πρω. Οἶμαι μὲν πληρώσεως. (34 D.): ma a noi è paruto che avesse più grazia e speditezza, e vivacità quella partizione, che abbiamo seguita; la quale è confermata

dalla più parte dei codici, dalla traduzione Ficiniana e da tutte le antiche edizioni.

NOTA 43.

Ἐφάπτομαι usato ad un tempo per il tatto così intellettuale come corporale, non credo possa avere altro equivalente se non *attingere*, del quale in amendue i modi vedi esempii nella Crusca. Per il significato di questo luogo v. la nota seguente.

NOTA 44.

Σω. Τί οὖν; ὁ τὸ πρῶτον κενούμενός ἐστιν ὁπόθεν εἴτ' αἰσθήσει πληρώσεως ἐφάπτοιτ' ἂν εἴτε μνήμῃ τούτου, ὅ μήτ' ἐν τῷ νῦν χρόνῳ πάσχει μητ' ἐν τῷ πρόσθεν ἔπαθε; Πρω. Καὶ πῶς;....... Σω. Τὴν ψυχὴν ἄρα τῆς πληρώσεως ἐφάπτεσθαι λοιπόν. Πρω. Τῇ μνήμῃ δῆλον ὅτι. Σω. Τῷ γὰρ ἂν ἔτ' ἄλλῳ ἐφάψαιτο. (35 A — C.). Avea Socrate fermato che il desiderio fosse dei contrarii delle passioni del corpo, e che però s'avesse a tenere per un fatto appartenente del tutto all'anima, la quale solo per mezzo della memoria poteva attingere a ciò che altra volta avea generata una passione contraria a quella che nel corpo esisteva e dalla quale si volea essere deliberata. Però gl'incontra molto naturalmente di abbattersi in una quistione, secondo le condizioni della filosofia Platonica, difficilissima: come ciò è dire si generi il primo desiderio? Come, avendo la prima volta luogo nel corpo una passione dolorosa dalla quale si voglia essere deliberato, si può dall'anima desiderare una passione contraria a quella che pruova, o meglio, il mezzo col quale possa generarsi una passion cosiffatta? Non ha l'anima sensazione degli effetti di questo mezzo; anzi ha sensazione presente della passione contraria

a quella che per tal mezzo si avrebbe a produrre: non può aver l'anima memoria di questo mezzo, chè la memoria, secondo Platone dice, è conservazione di sensazione, e suppone però di tutta necessità una sensazion precedente. E Socrate spone quasi in questi stessi termini tutta la difficoltà del quesito: se non che più giù, dopo detto ch'egli era pur necessario, che alcuna parte dell'uomo che ha la passione, attinga al mezzo onde si può ottener la contraria, perchè sia abile a desiderarlo, e che il corpo non può attingervi, perchè appunto esso pruova presentemente la passione della quale si vuole il contrapposto, e che però debb'esser l'anima che vi attinga, si contenta che Protarco risponda, che l'anima v'attinge colla memoria, anzi aggiugne che egli è al tutto necessario che sia così, perchè «con che altro, egli dice, potrebbovi mai attingere ella?» Or questa risposta di Protarco non solo contradice al modo evidente ed irrepugnabile, nel quale da Socrate era stata sposta la difficoltà, ma senza nissun dubbio ancora alla diffinizione data della memoria. Chè in vero trattandosi d'una condizione dell'uomo anteriore alla sensazione del mezzo col quale si può conseguire il contrario di ciò che si pruova, e sendo la memoria conservazione di sensazione, come si può aver memoria di quello onde non si abbia ancora avuto sensazione? Non si ha adunque ad intendere la risposta di Protarco in questo significato primo e patente; imperò che così Socrate non se ne sarebbe potuto contentare: or dunque come?

Socrate ha fatta più innanzi distinzione tra μνήμη ed ἀνάμνησις: la prima è conservazione di sensazione, la seconda è un ricoverare che l'anima sola di per sè fa d'una nozione qualunque ricavata anteriormente o da sensazione o da operazione intellettiva: la prima è una facoltà, nella quale concorre pochissimo di attività, di ritenere l'impressione dei sensi: la seconda è una facoltà attivissima: la prima è quasi un pro-

lungamento di coscienza, o meglio, è coscienza perpetua o almeno diuturna d'una sensazione passata: la seconda è il riacquisto procurato con grande isforzo dell'anima della coscienza d'una percezione sensitiva o intellettiva passata (V. i Proleg. l. c.). Togli la parola « *intellettiva* » ed avrai la dottrina Aristotelica della reminiscenza (περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως. cap. 2. p. 450), secondo la quale l'ἀνάμνησις è un ultimo grado della facoltà ricordativa; sendo che per mezzo di essa l'anima attuosamente si risovviene d'un fatto passato che la memoria nel senso suo proprio Aristotelico (identico al Platonico detto più su) non le porgeva di per sè (Reid. Oeuvr. tom. IV. p. 109). Ma per Platone ove togliessi, che l'ἀνάμνησις può essere ancora d'una percezione intellettiva passata, andresti non solo a gran rischio di non asseguire il concetto della reminiscenza Platonica, ma ancora di frantendere tutto il sistema Platonico, che sopra di quello in grandissima parte si appoggia. L'ἀνάμνησις, secondo Platone, non differisce solo dalla μνήμη sotto il rispetto dell'attività, come secondo Aristotile, ma se ne differenzia fontalmente ed essenzialmente. La μνήμη conserva le sensazioni passate; dove l'ἀνάμνησις non solo ne ricovera la memoria, quando si sia perduta, ma fa risovvenire ancora di quelle intellezioni che l'anima ebbe prima di discendere ad albergare nel corpo, quando ad una cogli Dii girava intorno al vertice del cielo, e facea di là capolino per vedere nel luogo iperuranio le idee eterne ed assolute μόνῳ θεατῇ νῷ (Phoedr. 247. C.). E che altro è la scienza secondo la dottrina Platonica dichiarata massimamente nel Fedone e nel Menone, se non un ricordarsi perpetuo ad occasione dell'impressioni dei sensi di quell'intellezioni avute altra volta in quella vita pura e divina?

Ma serba Platone continuamente questa distinzione di μνήμη ed ἀνάμνησις? Potrebbesi anticipatamente risponder di no da chiunque è alquanto assuefatto alla libertà dello stile

Platonico; se non si potesse dimostrare agevolmente, che, tuttochè non si truovi mai detto μνήμη ove propriamente avrebbesi avuto a dire ἀνάμνησις, pur non di meno μνήμη è spesse volte adoperato ove non si può supporre sensazion precedente e di tai ricordi che si apparterrebbero più dirittamente all' ἀνάμνησις. Per mo' d' esempio, in questo stesso Filebo è detto «ς μνήμη.... τοῦ μαθήματος (34. C.) », si congiugne « ἀναμνήσεις καὶ μνήμας (l. c.) » e nel Fedro « πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστι » (249 C.), altrove « μνήμην δ' αὖ ἔχουσα τοῦ καλοῦ (250 E.)», più giù « ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ [τοῦ θεοῦ] τῇ μνήμῃ (253 A.) » ed ancora vien chiamata μνήμη la facoltà ricordativa dell'anime scevero ancora dal corpo « ὀλίγαι δὴ λείπονται, αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρεστιν (250 A.) ». Onde con questa e con altra copia non piccola di esempii Platonici che a un bisogno si potrebbero forse allegare, si diffinirebbe molto probabilmente in questo modo la terminologia di Platone circa a questa materia: Μνήμη è la facoltà ricordativa in genere, massime sempre che spontanea; e raccoglie sotto di sè due specie: la μνήμην più particolarmente intesa, che è la coscienza del passato sentito: l' ἀνάμνησιν che è l'attività dell'anima ordinata a ricoverare la memoria smarrita d'un fatto passato sentito o intelletto.

Adunque per ritornare a quello onde siamo digrediti, μνήμη nella risposta di Protarco può essere intesa non nel senso particolarissimo, nel quale era stato inteso da Socrate quando avea detto che con essa l'anima non poteva attingere a tal cosa della quale prima non avesse avuto sensazione, ma nel senso più universale di facoltà ricordativa in genere, nel quale partecipa delle proprietà dell' ἀνάμνησις. E potrebbesi così interpretare più largamente la dottrina Platonica della reminiscenza: e tenere che, secondo il filosofo ateniese, non solo la scienza sia reminiscenza, ma tuttaquanta

la vita. Onde si troverebbe che egli rispondesse alla quistione della genesi del primo desiderio col dire, che all'occasione della prima passione, onde si volesse essere liberato, si ridesti in noi la ricordanza della passione contraria e del mezzo come ottenerla, e con essa il desiderio dell'una e dell'altro. E tal soluzione non sarebbe punto difforme dall'indole del sistema Platonico, e può avervi un'interpretazione sì scienziale e sì mitica: il che, come sia, esemplificando, si comprenderà meglio.

Poniamo esempio d'un uomo che abbia la prima volta sete, e voglia liberarsene. Ora sia l'uomo solo nè v'abbia altri che gli possa porgere acqua, e stia l'acqua vicina: certo costui non andrà attorno a tentare tutti gli obbietti per vedere quale abbia facoltà di toglierlo da quella condizion dolorosa, ma andrà difilato all'acqua, e ne berrà insino che non si sia dissetato. Un filosofo moderno spiegherebbe molto agevolmente il fatto con sola la parola d' istinto: ma Platone o non avea la parola o, avendola, non gli sarebbe stata sufficiente spiegazione. Scorgeva egli nell'uomo volonteroso di liberarsi dalla sete un impulso, un impeto, uno sforzo (ὁρμήν, ἐπιχείρησιν), un desiderio in somma indefinito, che si determinava al veder l'acqua, quasi vi riconoscesse il contrario della sete, che lo faceva patire. A dire che fosse l'istinto, che all'acqua lo conduceva, non gli sarebbe punto bastato: l'istinto è un fatto, ed esige anch'egli spiegazione. Spigne bensì a qual cosa; ma non sa egli stesso il termine di sè medesimo: è meramente negativo, nè sarebbe per sè abile di por nulla: abbisogna che alcuna cosa superiore lo illumini e lo indirigga. Fa al tutto mestieri che quest'uomo abbia comechessia in sè nascosta l'idea dell'acqua, e ne conosca la proprietà dissetatrice, perchè, vedendola, possa così risolutamente correre a berla. Certo in quella vita anteriore alla discesa nel corpo, l'anima ha dovuto intuire, come tutte le altre

idee, così quella dell'acqua: e, sendo allora acutissimo lo sguardo suo, ha potuto percepire e l'essenza e le proprietà degli obbietti, e vedere come queste germinano da quella e come quella è fondamento a queste: onde, nella vita terrena, a ciascuna occasione or di una or di un'altra di quelle proprietà si ricorda e ad un bisogno l'adopera. Ecco l'interpretazione scienziale. Certo, quando l'anime coi loro carri correvano intorno all'orbita celeste insieme cogli Dii per intuire l'idee, dopo aver fatto il lor giro, ritornavano nella parte interna del cielo, e l'auriga discioglieva i cavalli dal giogo, e postigli alla mangiatoia lor dava ambrosia a mangiare e nettare a bere (Phaedr. 247. E.): onde a quella similitudine noi caduti quaggiù cibiamo ed abbeveriamo il nostro corpo. Ecco l'interpretazione mitica.

Lauto subbietto sarebbe questo, per chi amasse le dottrine platoniche: ma a noi pare di averne già detto quanto basti a chiarire questo particolar luogo del Filebo. Solo ci resta ad aggiugnere che ci fa grandissime maraviglie di non trovare in nissuno interprete o traduttore del Filebo discorso punto di questa difficoltà grandissima che occorre in questa parte del dialogo. Solo, per quanto noi sappiamo, alcune parole di Schleiermacher vi si possono riferire (p. 132). Ci scusino però quegli a'quali la nostra interpretazione non paresse da appruovare: ne tentino di per loro una migliore. A noi pare di non doverne per ora accettare altra: e con essa dinanzi agli occhi ripartire il dialogo come abbiamo fatto. Chè variamente ripartiscono gli altri: la Stefanina colla Tauchnitziana danno τῇ μνήμῃ a Socrate, e la risposta di Protarco è solo δῆλον ὅτι: Stallbaum ed i triumviri turicensi danno tutto a Socrate insino ad ἐφάψαιτο. La prima ripartizione seguono Ficino (p. 14) e tutti i traduttori. Ma a noi è piaciuto meglio di dare τῇ μνήμῃ a Protarco, come ha fatto Bekk. nella sua prima edizione (Ved. Stallb. 1 ed. p. 102): chè in vero, sendo che

la difficoltà notata più su è qui solamente proposta e poi anzi evitata che risoluta, e n'è appena accennata la soluzione nel senso doppio della parola μνήμη, non è egli d'assai probabile che questa parola, da che è adoperata due volte in senso diverso, sia l'una volta detta da Socrate, e l'altra da Protarco, e che Socrate profittandosi dell'ambiguità suddetta e del consenso avuto da Protarco, ne usi a suo modo per non entrare in quistione che l'avrebbe sviato di molto dal subbietto proprio del Filebo?

NOTA 45.

In sul principio del dialogo (12 A; tr. p. 3) ed ancora più giù (27 E; tr. p. 35) Filebo nel rispondere a Socrate avea, secondo sua natura, usata una maniera molto sicura ed assertiva di affermare: ed altrove (17 E; tr. p. 15: 18 D; tr. p. 16), dopo essersi sposta da Socrate la metodica universale, avea fatto grande instanza perchè si dimostrasse di qual rilievo fosse tale sposizione al solvimento del quesito che trattavano, sembrandogli di essersi di soverchio digredito ed inutilmente. In simil guisa Protarco ha qui molto asseverantemente risposto «Δόξας μὲν ἔγωγ' ἄν που συγχωροίην, τὰ δ' ἕτερα ταῦτ' οὐκ ἄν (36 D; tr. p. 54)»: e Socrate, dovendo considerare la verità e falsità dei piaceri, gli si rivolge a sapere se questa considerazione debba tornare di utile al proposto quesito: che, se tornar non dovesse, di buon grado la lascerebbe, per non incorrere nei rimproveri di Filebo, così acuto conoscitore, e severo discacciatore delle digressioni. Or quegli, che altrui imitavano o seguivano nell'arte, nella dottrina, nel costume od altrimenti, solevano i Greci chiamarli παῖδες (figliuoli) di coloro cui imitavano o seguivano (Così παῖδες ζωγράφων Legg. 769 B: illustrato da Steph. Thes. t. III. p. 1 e 7: da Fischer ad Weller. T. III. P. 1 p.

281: da Böttiger. Ideen zur Archeol. der Malerei p. 136: da Schaefer. ad Dion. Hal. de Comp. Verb. p. 313: da Wyttenbach ad Eunap. p. 164. raccolti da Stallb. 2 ed. p. 224). Però qui Protarco in cui concorrevano molte similitudini con Filebo, quella di propugnare la stessa sentenza, quella di dover riconoscere d'una digressione, quella d'aver risposto con eguale asseveranza e risolutezza, è chiamato da Socrate «ὦ παῖ κείνου τἀνδρός»; espressione usata similmente nella Rep. 11. 368 A. e che qui non è senza riferimento a quello che si dice più su, (16 A; tr. p. 11) di un uso che avea Filebo a chiamare παῖδες (figliuoli) i suoi famigliari. Così ci pare di dover accettare, compiendola alquanto, l'interpretazione che fa di questo luogo l'egregio Stallbaum (2. ed. p. 224—225): non essendo punto da appruovare l'altra che propone. (Car. Fr. Hermann. De Reip. Platon. temporibus p. 31. Schleiermacher p. 189. non traduce, e p. 493 non interpreta bene). Noi non crediamo che in italiano *figliuolo* possa avere lo stesso uso, tuttochè forse se ne potrebbe trovar traccia nel nostro dialetto napolitano. Però abbiamo detto « *figliuol vero* » che, ci pare, renda l'idea: ed ἐκείνου τἀνδρὸς abbiamo tradotto « *di cotest'uomo* »: perchè è a pensare, che Socrate, dicendo tai parole, additasse Filebo.

NOTA 46.

Δοξάζειν δ'ὄντως καὶ χαίρειν ἀμφότερα [δόξα καὶ ἡδονὴ] ὁμοίως εἴληχε (37 B). Abbiamo volgarizzando appruovata la conghiettura di Stallbaum, che legge (1. ed. p. 108; App. p. 18. 2 ed. p. 227) εἴληχε in luogo di εἴληφε, che hanno i codici: se non che abbiam fatto così, perchè, non cambiando essa punto il significato, ci consentiva di rendere alquanto meno dura la frase italiana: sendo che consentiamo a Klitzsch (p. 20) ed a Winckelmann (ed. min. p. XIV) che

la volgata si possa pur difendere, massime ricevendo col cod. Σ presso Bekk da m. p. l'articolo τὸ innanzi a δοξάζειν. Molto improbabilmente ed arbitrariamente corresse Ast p. 338. 'Αμφότερα neutro plurale si riferisce a due sostantivi femminili singolari δόξα καὶ ἡδονή con uso simile a quello veduto nella nota 4.

NOTA 47.

Dalla possibilità di aggiugnersi all'opinione od il falso od il vero non solamente le deriva quella propria sua natura, che dalla scienza la contradistingue, ma sibbene ancora una particolar qualità [ποιότης] per la quale falsa o vera diventa. Questo Socrate vuol dire: onde nel testo (37 C.) si ha a leggere non ὁποία τις, ma ποιά τις, come senz'aiuto di codici propose dapprima Stallbaum (1 ed. p. 110) e poi si è veduto confermato dall'autorità del Bodl. e dal Par. H. marg. (Id. App. p. 18; 2. ed. p. 226. Non bene, secondo a noi pare, Ast difese la volgata).

L'uso filosofico ed assai proprio del verbo *qualificare* come molti altri derivati nell'italiano dall'uso degli scolastici, sarebbe senza nissun dubbio a ristorare.

Il Bembo traduce così «Forse perchè il vero ed il falso succedono alla opinione; nè per questo solamente è fatta opinione; ma l'una e l'altra certa quale? (p. 466)».

NOTA 48.

Prima avevamo tradotto « ei si dee considerare, se in generale pure alcuni obbietti sieno qualitativi, ed il piacere invece ed il dolore abbiano solamente la lor quidità»: e così forse il concetto sarebbe riuscito più chiaro. Se non che a noi pare che debba aversi grande accorgimento nel tradurre

antiche opere di filosofia a non usare parole, le quali accennino a dottrine più esplicate che nell'autore che si traduce non si contengano, o che dipendano in qualunque modo da sistema contrario o diverso. Però abbiam riprovata la parola «quidità» che ha colore peripatetico, e racchiude in sè dottrina peripatetica: e ci è paruto meglio di trascegliere quella forma di volgarizzamento che si vede. Per consimil ragione non abbiam mai tradotto ὁρμή per *conato*. Non dispiaccia che in queste note andiamo alcuna volta proponendo certe generali norme d'un traduttor di Platone: lo facciamo per averne il giudicio degli altri.

Molto piacevolmente il Bembo « Oltre di ciò dobbiamo investigare, se al tutto presso noi alcuni sono certi quali: ma il piacere ed il dolore siano quello che sono, ma non si facciano certi quali (P. 366) ».

NOTA 49.

Non ci pare che dopo la nota di Stallbaum (2. ed. 233-234) a questo luogo si debba da noi aggiugnere altro, massime non dipartendoci noi punto dalla sua interpretazione: la quale ci asteniamo ora di confortare di altre pruove. Quanto alla dottrina psicologica di tutta questa parte del dialogo vedi i Proleg. P. 2. §. 25.

NOTA 50.

Predolersi non è nella Crusca: e non pertanto mi sembra parola buona ed italiana, non meno di *pregodere*, che, ahimè! debbo pur confessarlo, vi si registra per solo un esempio del Salvini.

NOTA 51.

Dice Socrate, che in ciascun di noi sono alcuni discorsi (effetti della memoria e delle sensazioni), ed alcune immagini (effetti della fantasia), le quali divengono per noi speranze « Σω. Λόγοι μήν εἰσιν ἐν ἑκάστοις ἡμῶν, ἅς ἐλπίδας ὀνομάζομεν; Πρω. Ναί. Σω. Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα κ. τ. λ. (40 A.)». L'articolo innanzi a φαντάσματα ha solamente ufficio di riportare il pensiero più su (39 D; tr. p. 61), dove tali fantasmi dipinti eran chiamati ζωγραφήματα (dipinture): non avrebbe avuto quindi nissun'efficacia in italiano ove non ha simile uso: però ci è paruto per chiarezza di tralasciarlo. Il che abbiamo voluto dire per non far sospettare che avessimo voluto seguire la conghiettura inutile di Stallbaum che (1. ed. p. 119) toglieva dal testo l'articolo, ove cade molto in acconcio: e bene egli medesimo in seguito (2. ed. p. 237) e Klitzsch (p. 22) hanno riprovata tal conghiettura.

Platone nel Sofista scevera διάνοια da λόγος così «οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτὸν, πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη διάνοια; Θε. πάνυ μὲν οὖν. Ξε. τό δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος (263 D.)»: parole, le quali, accettando il linguaggio dei nostri filosofi del cinquecento, si potrebbon forse tradurre così: *adunque discorso o ragionamento sono il medesimo, con questo non per tanto, che il conversare interno dell'anima con seco medesima senza il mezzo della voce, si è da noi addimandato appunto discorso.* Te. *Al tutto così.* Osp. *Dove invece quel rivolo che dall'anima a traverso della bocca deriva accompagnato di suono, si è chiamato ragionamento.* Questa medesima differenza è a concepire qui tra δόξα (v. nota 3 a q. v.) e λόγος *opinione* e *ragionamento*, com'è detto chiaramente a p. 38. E. D. E; tr. p. 59: se non che qui si recede alcuna volta dal rigore di que-

st'uso proprio, e chiamasi λόγος quello che, per non uscire dell'interno dell'animo, avrebbesi più propriamente dovuto dir δόξα. Così nelle parole che si veggono trascritte più su, le ἐλπίδες sono dette λόγοι: e che non debbasi correggere e mettere invece nel testo δόξαι come altri, per testimonianza di Stallbaum (1. ed. p. 118), avrebbe voluto fare, ce n'è sufficiente pruova la maniera generale di Platone, che non di rado non serba un uso costante, e l'aggiugnersi qui: ἐν ἑκάστοις ἡμῶν.

NOTA 52.

V'ha alcune parti nei dialoghi di Platone le quali non si possono per nissun modo comprendere, se l'uomo non se ne ripresenta innanzi dagli occhi i personaggi, e non procacci di vedere, come quegli, secondo la loro indole, parlano e si muovono, ed ora ai circostanti si volgono, ora intendono a rispondere ed ora a proporre. Chè in vero v'ha molti casi nei quali nella familiar nostra conversazione noi con solo un gesto compiamo un discorso, che di altre parole non poche avrebbe avuto bisogno: così, per mo'd'esempio, avendo un ragionamento due parti, e non dovendosi circa all'altra fare altro se non ripetere quello che dell'una o si è già detto, o si ha da dire, noi sogliamo talune volte, per non perder tempo inutilmente, dopo o prima di aver discorso di una delle due parti, accennare di passaggio con sola una parola all'altra, e spiegando ed abbassando alcun poco il braccio, ed alzando le spalle, e quasi restringendo tutto il viso, ed ammiccando un pochino, o in qual s'è altro convenevol modo conformando la persona, mostrare che dell'altra parte o nello stesso senso o in senso inverso sarebbe a dire il medesimo, e chi volesse potrebbe ripetersela di per sè. Questo per avventura è il caso del presente luogo « Τί δέ; πονηρὰς δόξας —

καὶ χρηστὰς — ἄλλως; ἢ ψευδεῖς γιγνομένας ἔχομεν εἰπεῖν (40 E.);» chè qui Socrate si propone di parlare di sole le opinioni malvage: perchè sendo suo proposito di dimostrare come la falsità qualifichi le opinioni, non ha bisogno di trattare di altre opinioni se non di quelle che sono false, le quali, secondo la sua guisa di vedere, non sono altro che le malvage. Se non che, per non lasciare nissuna parte del ragionamento incompiuta, aggiugne le parole καὶ χρηστὰς per accennare che, com'egli discorrerà dell'opininioni malvage, così altri potrebbe a suo agio discorrere delle buone. E quando il lettore si ripresenti innanzi Socrate e Protarco, che conversano insieme al modo detto più su, non troverà, spero, nissun dubbio per questa interpretazione che noi abbiamo espressa nella nostra traduzione.

Ma gli eruditi non trovando nissuna corrispondenza alle parole καὶ χρηστὰς nella seconda parte del periodo, variamente tentarono il luogo: ed o (Cornario p. 333. Ecl. ed. Fisch. p. 43: Stefano p. 521: Fischer ibid: Stallbaum App. 19: Schleiermacher 2 ed. p. 494: Klitzsch p. 22: Ast p. 350 con chiasmo ἀληθεῖς καὶ ψευδεῖς e così traduce Götz p. 53) supplirono καὶ ἀληθεῖς dopo a ψευδεῖς, appoggiandosi prima sulla traduzione ficiniana, e poi ancora sull'autorità d'una correzione originale del cod. par. F. presso Bekker: o invece (Schleiermacher 1. ed. Stallbaum 1. ed. p. 121: Cousin p. 495), vedendo, che nel seguito si ragionava di sole le opinioni malvage, si deliberarono di togliere al tutto dal testo, siccome interpolate, le parole καὶ χρηστὰς. Noi non crediamo di dover riprovare a parte a parte queste correzioni e le loro ragioni: parendoci molto agevole e piana la guisa che abbiam proposta d'interpretare, la quale riceve ancora autorità da Stallbaum che nella 2. ed. p. 240 ha messa innanzi un'opinione non gran fatto dissimile dalla nostra.

NOTA 53.

Οἶμαι γὰρ τοιόνδε τι λέγειν αὐτοὺς, ... ὡς εἰ βουληθεῖμεν ὁτουοῦν εἴδους τὴν φύσιν ἰδεῖν κ. τ. λ. (44 E.). Così ὡς ed ὅτι in greco, come *che* in italiano, messi dopo il verbo *dire* e *rispondere* o simiglianti, non esigono di necessità che la seguente costruzione sia da lor dipendente. Però in questo luogo, esordito il discorso con ὡς, continua in modo diretto ed interrogativo appunto come se l'ὡς non ci fosse. In questi casi ὡς ed ὅτι non hanno per avventura altro ufficio che d'indicare dove comincia appunto la narrazione di ciò che si dice o si risponde. N'hanno esempii abbondantissimi gli autori greci di tutti i tempi; di tanto che, in cosa notissima, sarebbe inutile di allegarne: in quanto ad ὡς, noi ne abbiam veduto uno più su alla nota 38. Più rari sono i luoghi nei quali segue ad ὡς ed ὅτι un'interrogazione : ma vedi Sophocl. Antig. v. 2 : Oed. Reg. v. 1401 citati già da Stallbaum (2. ed. p. 256). Ricordandomi di molti esempii del *che* usato medesimamente, massime nei nostri buoni trecentisti, m'è paruto poter ritrarre tutta la movenza e la vivacità della greca costruzione.

NOTA 54.

Πρὸς τὰ πρῶτα μεγέθει dicesi nel greco (44 E.): ma se Protarco avesse voluto restare nell'esempio proposto da Socrate, avrebbe avuto a dire πρὸς τὰ πρῶτα σκληρότητι. Se non che non s'ha a mutar nulla nel testo, sendo quella del Protarco una espressione più generale, per mostrare, ch'egli acconsente in tutta la sua generalità alla dimanda che quei ritrosi facevano.

NOTA 55.

Ritengo al tutto la volgata « Τάχα, ὦ Πρώταρχε, οὐχ ἧττον δείξεις· ἀποκρινεῖ γὰρ (45 D.) ». Gli eruditi alemanni trovarono varii dubbii quanto a δείξεις, che Heindorf, Schleiermacher (1 ed.), Stallbaum (1 ed. p. 139), vollero mutare in δείξει con nominativo infinito sottinteso, secondo l'uso notato alla n. 24, Winckelmann (p. XII.) molto improbabilmente in ἑξῆς, ed altri (cit. da Stallb. 2 ed. p. 222) manco male in δράσεις, nel senso che si vedrà alla nota 83; se non che tutti questi dubbii sono stati bene dissipati da Stallbaum nella 2 ed. (l. c.), che n'ha ritratto quel senso che ho renduto. Quanto al futuro ἀποκρινεῖ, che volgatamente leggevasi ἀποκρινῃ, ed è stato messo nel testo per l'autorità del cod. Bodl. Vat. Ven. Π., io non so perchè debba far nodo e si voglia mutare in ἀπόκριναι. Bramerei proprio sapere in che s'allontana qui il futuro ἀποκρινεῖ dall'uso generale ed essenziale d'ogni futuro. A me invece (e sarà mio difetto forse) pare che l'imperativo renda senso meno idoneo, e men proprio.

NOTA 56.

Non m'è in vero venuto fatto di ritrarre così snella e sciolta com'è nel greco la forma proverbiale τὸ μηδὲν ἄγαν; *ne quid nimis:* la quale si truova spessissime vòlte in Platone. (Protagor. 343 B: Carmid. 165 A: Menex. 247 E: Hipparch. 228 E. racc. da Stallb.).

NOTA 57.

Molto argutamente Protarco risponde a Socrate che sieno σύμμικτα κακά, *mali mescolati*, quei solletichi corporali, della cui natura Socrate lo avea richiesto. E con non minor gar-

bo Socrate , facendo suo pro della risposta di Protarco soggiugne, che egli non ne avea cominciato a discorrerne per cagion di Filebo, volendo inferire che , proponendo a considerare i piaceri che vengono dal grattarsi la scabie, e cosiffatti, ei non volea già dire, che Filebo avesse appunto pensato a questi quando erasi messo a propugnare in universale la ragion del piacere. Onde dopo aver Protarco consentito, che queste simili affezioni sieno mescolate di dolori e di piaceri, Socrate senz'altro si fa ad esaminare la natura e la specie di tai mescolamenti.

NOTA 58.

Procede molto destramente tutto il ragionamento Socratico. Abbiam veduto nella nota precedente, come passi a ragionare delle affezioni mescolate di dolore e di piacere. Le scevera poi in affezioni del corpo, in affezioni dell'animo, ed in affezioni cagionate dalla comunicanza dell'uno e dell'altro. Comincia quindi a discorrere più per minuto delle affezioni del corpo: e dapprima in questo periodo propone in universale lo stato nel quale debb'essere il corpo per dar luogo a siffatte affezioni mescolate: le quali, secondo la sua sentenza, s'avverano sempre, quando esso sia per trapassare (ch'è continuo in tutta la vita) da una affezione precedente ad un'altra susseguente diversa o contraria. E questo pontare di una contro all'altra di due affezioni diverse produce dapprima uno sdegno e dopo una tensione violenta in tutte le parti del corpo (Leggi *contenzione* nella nostra trad., ove per errore è *contrazione*.). E dopo di ciò Socrate ridivide tali affezioni mescolate del corpo in quelle, nelle quali più sia il piacere, che non il dolore, ed in quelle nelle quali più sia il dolore che non il piacere: e di ciascuna delle due specie propone esempii.

Dalla sposizione fatta si ritrae con chiarezza sufficiente

che qui (46. B.) s'ha a leggere ξύντασιν ἀγρίαν ποιεῖ con l'autorità del cod. Bodl. Vat. e pr. Ven. II. come sospettò Schütz 11. 28 e stampò Bekker, e conferma Winckelmann (Plat. Euthyd. Lips. 1833 p. 71), e non ξύστασιν come vuole Stallbaum (1 ed. p. 140: 2 ed. p. 266). Chi vorrà ben vedere, le ragioni che questi propone a difendere ξύστασιν, si appoggiano tutte sopra una intelligenza non chiara di tutto il progresso ed il collegamento del dialogo in questa parte.

NOTA 59.

In questo luogo Socrate dà appunto esempio dell'affezioni mescolate del corpo: e spiega ad un tempo la particolare ed ispecial loro natura. La quale è che il dolore ed il piacere che il corpo patisce, non vi si confondano e si unifichino insieme, come vedremo accadere all'affezioni mescolate dell'animo, ma restino distinti e divisi l'uno nella parte interna e l'altra nella parte esterna del corpo, e si modifichino l'un l'altro a vicenda, di guisa che dal loro reciproco contemperarsi risulti in somma una sensazione tra piacevole e dolorosa, or più piacevole che non dolorosa, or più dolorosa che non piacevole. Porge il presente periodo esempio di quest'ultima maniera di sensazione; e lo cava dai rimedii che adoperano gli scabiosi alle lor malattie: imperò che questi o sentono internamente un gran bruciore, ed usano, per avere alcun refrigerio, di grattarsi e di fregarsi esternamente la pelle, e ancora talune volte di gittarsi per disperati nel fuoco o nell'acqua, o invece sentono quello stesso bruciore esternamente ed adoperano interni rimedii: ma nell'un caso o nell'altro riescon pure ad ottenere dolori misti ad alcuni piaceri piuttosto che piaceri temperati da alcuni dolori. Se non che tutto il periodo è inviluppato di tante e sì varie difficoltà che mi abbisogna pur dire come io me ne sia sbri-

gato per ritrarne quel senso che gli ho dato volgarizzando: il che per fare, il più brevemente che si possa, mi asterrò di riprovare per minuto le opinioni varie e diversissime degl' interpreti Tedeschi ed accennerò soli i luoghi, ove chi volesse, potrebbe attignerle: abbisognerei altrimenti di una dissertazione lunghissima.

Ecco dunque il periodo difficilissimo nella sua greca verità secondo quella forma che, a me pare, si debba leggere « Λέγε δὴ τὰς μὲν, ὅταν πλείους λῦπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται, τὰς τῆς ψώρας λεγομένας νῦν δὴ ταύτας εἶναι καὶ τὰς τῶν γαργαλισμῶν· ὁπόταν ἐντὸς τὸ ζέον ᾖ καὶ τὸ φλεγμαῖνον, τῇ τρίψει δὲ καὶ τῇ κνήσει μὴ ἐφικνῆταί τις, τὸ δ' ἐπιπολῆς μόνον διαχέῃ, τοτὲ φέροντες εἰς πῦρ αὐτὰ καὶ εἰς τοὐναντίον ἀπορίαις μεταβάλλοντες ἐνίοτε ἀμηχάνους ἡδονὰς, τοτὲ δὲ τοὐναντίον τοῖς ἐντὸς πρὸς τὰ τῶν ἔξω λύπας ἡδοναῖς σύγκερασθείσας παρέσχοντο τῷ τὰ συγκεκριμένα βίᾳ διαχεῖν ἢ τὰ διακεκριμένα συγχεῖν καὶ ὁμοῦ λύπας ἡδοναῖς παρατιθέναι (46 D. E). Si osservi che κνήσει è correzione di Van-Heusde (Spec. crit. p. 102) e di Wyttenbach (ad Plut. De sup. 167. B. Animadv. t. I. p. 1013) in luogo di κινήσει che leggono i codici e l'antiche edizioni: correggono egualmente più giù (51 C.) κνήσεων in luogo di κινήσεων; ritengono la correzione Beck, Bekker, e Stallbaum: mal s'ostinano nella volgata i turicensi obbedendo a Winckelmann, che la difese (ad Plut. Amator. p. 224) con non valevoli argomenti, come puoi ritrarre da Stallbaum (2 ed. p. 269). Quanto a πρὸς τὰ τῶν ἔξω che io leggo in luogo di πρὸς τὰς τῶν ἔξω, che si trova nei codici, darò le mie pruove più giù.

Ora, per cominciare una disamina alquanto squisita di tutto il periodo, si ha a dire, ch' esso si dee dividere in due parti, nella protasi che comincia da ὁπόταν, e nell'apodosi che comincia da τοτὲ. Le parole ὁπόταν κτλ. sono aggiunte alle precedenti (delle quali, per lo esser chiare, non parliamo), per modo esplicativo, sendo che da esse comincia ad esemplificarsi il caso dell' affezioni dolorose in cui più dolori si

truovino che non piaceri. Suole alle frasi, che per tal modo s' aggiungono, mancare il γὰρ, come dimostrano Matth. Gr. Gr. §. 615: Stallbaum nell' annotazioni al Lachet. 182 B. p. 26: Schaefer in Dionys. Halicarn. de comp. verb. p. 408: in Demosthen. App. 1. p. 785: Dobree in Aristoph. T. VII p. 560. Comm. ed. Lips.: Buttmann in Demosthen. Midian. p. 48 cit. da Stallb. l. c. Suole alcun' altra volta mettervisi il γὰρ con forza non argomentativa ma meramente esplicativa; come mostrano Ast. Adnot. in Plat. al Protag. 336. A. vol. 1. p. 136. Stallbaum nelle annot. al Protag. 528 B. p. 106; 351. C. p. 170; 349. E. p. 166: e Matthiae l. c. In fine τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον stanno per ἡ ζέσις καὶ ἡ φλεγμονή, sendo usitatissimo il partecipio coll' art. in luogo del sostantivo corrispondente.

L'apodosi che ha principio con τοτὲ κτλ. ha per avventura troppe più difficoltà: sendo che comincia a dubitarsi del come si abbia ad accentuare τοτε: chè l'aldina, la Bas. 1 e 2 ed alcuni codici leggono τότε, altre edizioni ed altri codici in gran copia, come noi facciamo, τοτὲ. Stallbaum (app. p. 13; 2. ed. p. 268) difese la prima lezione con ragioni non vere, e frantese di conseguenza compiutissimamente tutto il periodo: ritennero la seconda Beck, Ast, Bekker e i triumviri turicensi. E ben fanno, perchè qui τοτὲ sta in luogo di τοτὲ μὲν correlativo di τοτὲ δὲ, che viene più giù: e τοτὲ μὲν e τοτὲ δὲ indicano i due casi possibili dei rimedii esterni (τοτὲ μὲν) od interni (τοτὲ δὲ), secondo che il dolore interno sia od esterno. E la sola differenza tra la giuntura delle parole nel primo incidente e nel secondo si è, che nel primo incidente, in cui si espone il caso del dolore interno e rimedio esterno, l'interiorità del dolore è esposta con parole indipendenti dal membro di frase, ov' è τοτὲ μὲν (ὁπόταν etc.); dove per lo contrario nel secondo incidente con parole che dipendono dal membro di frase ov' è τοτὲ δὲ (πρός τὰ τῶν ἔξω). Ed anco-

ra un'altra differenza è, che nel primo caso sono più specificati i rimedii (τρίψει-κνήσει-φέροντες εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον), dove nel secondo è detto solamente τοῖς ἐντός, che esprime il luogo, ove i rimedii si applicano. Quindi si vede, che ὁπότταν etc. ha ragion di protasi in due modi: in uno generalmente a tutto il periodo: in un altro particolarmente a sola la prima parte sino ad ἀμηχάνους ἡδονάς: e quando volesse estendersi grammaticalmente tutto quanto, allora sì i due τοτὲ si cambierebbero in τότε, e si direbbe così: ὁπόταν μὲν τὸ ζέον ᾖ καὶ τὸ φλεγμαῖνον, καὶ ἐντὸς ᾖ etc. etc. τότε τινὲς φέροντες etc., ὁπόταν δὲ ἐκτὸς ᾖ, τότε τοῖς ἐντὸς παρέσχοντο λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας. Chi poi mi obbiettasse l'omissione del μὲν dopo il primo τοτὲ, mostrerebbe di conoscer poco l'uso dei due correlativi μὲν e δὲ, dei quali l'uno va agevolmente tralasciato. (V. Ast. Lex. Plat. vol. 1. pag. 422 e vol. 2 pag. 302, ed Adnot. ad Plat. vol. 1. pag. 351: Viger. De Idiot. Cap. 8. Sect. 8. X. not: Matth. Gr. Gr. §. 622. 6: Dorvill. ad Charit. vol. 2 pag. 560: Van Heusde Spec. crit. p. 76). Vero, che quando l'una delle due particelle è congiunta immediatamente con alcun articolo o avverbio, suolsi insieme colla particella tralasciare l'articolo o l'avverbio: come dei due correlativi τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ si truova non molto di rado tralasciato il primo, e ce n'è esempio in questo stesso Filebo (35 E.) « εἴ τις τούτων ἐν ἑκατέρῳ γιγνόμενος ἡμῶν ἀλγεῖ, τοτὲ δὲ χαίρει κατὰ τὰς μεταβολάς. (V. Ast. l. c. Stallb. Phil. 1. ed. 103: 2. ed. p. 220; Ast. Adnot. vol. 2. pag. 828.): e ancora dei due correlativi ὁ μὲν, ὁ δὲ si omette non di rado il primo, come in questo stesso Filebo (36. E) « ψευδεῖς, αἱ δ' ἀληθεῖς οὐκ εἰσὶν ἡδοναί; (V. Ast. l. c. Vig. l. c. Stallb. Phil. 1 ed. p. 108: Matth. Gramm. §. 288. 4). Ma non però di meno non credo, che perchè meno usitato questo tralasciare sola la particella μὲν, debbasi però tenere men Greco, e stimare viziato il testo correggendolo in un modo qualunque, e fosse

pure, come vorrebbe Ast (p. 368), coll'aggiunzione del μὲν. E con ciò sopra questo τοτὲ non ci resta altro a dire, se non che di quelli, che leggono a modo nostro, v'ha alcuni, i quali non lo fanno correlativo di τοτὲ δὲ, che segue, ma d'un altro τοτὲ δὲ, che suppongono innanzi a εἰς τοὐναντίον, e del quale dicono che faccia le veci καὶ: e tra questi sono Schleiermacher (p. 496) e Stallbaum nella prima edizione (p. 143). Nè si nega l'uso ch'essi asseriscono: ma dicesi solo che a questo modo, senza cambiar molto, non si potrebbe ritrarre niun senso ragionevole: e monterebbe il pregio di dimostrarlo, se lo stesso Schleiermacher (p. 209) non avesse tradotto altrimenti da quello che avrebbesi dovuto secondo questa interpretazione, e lo stesso Stallbaum non si fosse subito rimutato di opinione nell'appendice (p. 23) per poi mutarsi di nuovo nella sua seconda edizione.

φέροντες si riferisce a τις, e quest'uso di accordare τις col plurale non ha nulla d'insolito: n'ha altro esempio questo stesso Filebo a p. 45 C. ove vedi Stallbaum 1 ed. p. 138; 2 ed. p. 261: puoi consultare anco Matthiae Gr. Gr. §. 434.

αὐτὰ si riferisce a τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον: onde non si dee punto credere necessaria la correzione di Schütz (Part. IV. in.), il quale, non vedendo ove s'avesse a riferire, credette di dover correggere τὸ δ' ἐπιπολῆς e leggere τὰ δ' ἐπιπολῆς, per riferirvi appunto αὐτὰ. Non bene dunque fu tal correzione accettata da Beck, da Stallbaum, e dai triumviri turicensi: ben fecero Bekker ed Ast a leggere con tutti i codici τὸ.

εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον avrebbero senso molto chiaro e spedito: φέρειν εἰς πῦρ varrebbe recare nel fuoco: εἰς τοὐναντίον nell'acqua. E così l'hanno inteso e più o meno chiaramente espresso e Ficino e Serrano e Cornario e Bembo e Grou e Cousin e Hülsemann, e Kleuker, e Schleiermacher ed Ast. Ed io, non ostante la diversa interpretazione di Schütz e le maraviglie di Stallbaum (l. c.), vorrò interpretare in un me-

desimo modo. Ma «quis vel fando audivit scabiosos externas corporis partes igni admovere solere, aut aqua et frigidis liquoribus perfundere (Stallb. l. c.)? » Nissuno invero : nè Platone disse mai che usino gli scabiosi, o per prescrizione di medici o per loro propria scienza di gettarsi nel fuoco o nell'acqua, ma sibbene che talvolta faccian così per non saper altro che si fare e per furore di prontamente ricreare le membra. E però indica gli effetti di un tal loro procedere con parole che ne dimostrano la brevità e quasi istantaneità ; sendo che gli sformati piaceri, appunto per l'essere sformati, sono brievi ed istantanei: e le ἀπορίαι indicano in questo luogo quelli angosciosi momenti, che si hanno in seguito d' un' azione fatta bensì, ma fatta con non piena coscienza e certezza dell' utile o danno che ne sarebbe potuto derivare : e si aggiunge ἐνίοτε a mostrare la non necessità e la non perpetuità dell' effetto. Pognam dunque pure che i rimedii fossero strani, non se ne dee punto essere maravigliato, quando si consideri il modo, che tien Platone per esprimere il suo concetto. Se non che i rimedii, tuttochè strani, non sono però punto irragionevoli : sendo che hanno ciascuno una ragione, benchè da uomini grossi ed ignoranti. Ed in vero qual cosa più naturale che di buttarsi nell'acqua fresca, quando l'uomo si senta bruciare internamente, e non ha egli questo rimedio una ragione allopatica, cercando nei contrarii la guarigione del male? E poi non avrebbe egli ad allegare la ragione omiopatica dei simili chi si avvisasse di dover trovare rimedio al suo interno bruciore, ponendo le parti esterne nel fuoco, affine che ridottele artificialmente a quella temperatura che si ha dentro morbosamente, meno l'interno bruciore sia avvertito e sentito? E ancora non sono eglino per Platone contrarii corrispettivi il fuoco e l' acqua, come la terra e l' aria (Tim. 32. B) ? Non dic'egli Tucidide, che nell' ateniese pestilenza τὰ ἐντὸς οὕτως ἐκάετο ὥστε μήτε τῶν πάνυ λεπτῶν ἱματίων καὶ σιν-

δόνων τὰς ἐπιβολὰς μητ' ἄλλο τι ἢ γυμνὸν ἀνέχεσθαι, ἥδιστά τε ἂν ἐς ὕδωρ ψυχρὸν σφᾶς αὐτοὺς ῥίπτειν καὶ πολλοὶ τοῦτο τῶν ἠμελημένων ἀνθρώπων καὶ ἔδρασαν ἐς φρέατα, τῇ δίψῃ ἀπαύστῳ ξυνεχόμενοι· καὶ ἐν τῷ ὁμοίῳ καθειστήκει τό τε πλέον καὶ ἔλασσον ποτόν (Thuc. II. 49)? E chi non ricorda il lunatico del Vangelo, che cadeva εἰς τὸ πῦρ καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ (Matt. 18)? Si potrà dunque ritener senza danno quella più facile e semplice spiegazione di queste parole che sopra si è proposta: nè darsi punto carico di Schütz e di Stallbaum.

μεταβάλλοντες si appicca a φέροντες, e si riferisce per un medesimo modo a τις. Questi due participii sono insieme congiunti senza copula per un uso alquanto contrario ad un altro che fu citato poco fa: ciò è dire che due participii si soglion mettere insieme così, quando l' uno di essi è la ragione o la causa, o indica un modo dell'altro « Τὶ δ' ὁ ξυναμφότερος, ὦ Πρώταρχε, ἐξ ἀμφοῖν ξυμμιχθεὶς κοινὸς γενόμενος; » (Phil. 22 E.!). 'Ἐξ ἀμφοῖν ξυμμιχθεὶς indica il modo con cui ὁ βίος diventa κοινός. « Ὅταν δὲ χωρὶς γένηται καὶ αὐχμήσῃ, τὰ τῶν διεξόδων στόματα, ᾗ τὸ πτερὸν ὁρμᾷ, συναυαινόμενα μύσαντα ἀποκλείει τὴν βλάστην τοῦ πτεροῦ (Phedr. 251. D). Nel qual luogo «*participia* συναυαινόμενα *(exarescerentia)* καὶ μύσαντα *(sese comprimentia) recte sine copula coniuncta sunt, siquidem priori causa posterioris continetur.* » (V. Ast. Adnot. in Plat. vol. 1. al Prot. 338. A. p. 146 ed al Phaedr. l. c. p. 454, il quale mostra bene, che tra due participii usati in simil guisa non s'ha ad interporre virgola: Stallb. Phil. 1 ed. p. 52; 2 ed. p. 152: Heindorf al Prot. l. c. p. §. 70. 562 che primo ne raccolse molti esempi Platonici: Matth. Gr. Gr. §. 557. e Boissonade ad Phil. Heroic. p. 331. citato da Astio). Similissimo a quest' ultimo è il luogo del Filebo che esaminiamo: μεταβάλλοντες esprime l' effetto di φέροντες: e la mancanza della copula καὶ indica la congiunzione immediata e stretta dei due fatti: mostra che al φέρειν εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον segue alcuna volta il μεταβάλλειν

ἀμηχάνους ἡδονὰς ἀπορίαις. Chè senza dubbio ἀμηχάνους ἡδονὰς è accusativo di μεταβάλλοντες, ed ἀπορίαις ne indica l'opposto: e gli sformati piaceri e gli angosciosi momenti sono due punti, dall'uno all'altro dei quali continuamente vanno coloro che essendo così tormentati, adoperano, come si è detto, per ricrearsi. Se μεταβάλλοντες fosse usato intransitivamente, e si riferisse solamente ad εἰς πῦρ καὶ εἰς τοὐναντίον, allora ἐνίοτε e τοτὲ δὲ sarebbero l'un dell'altro correlativi; ed ἀμηχάνους ἡδονὰς farebbe ufficio di obbietto a παρέσχοντο. E così infatti pretende Stallbaum (2. ed. p. 270): ma in questo caso dovrebbe leggersi ἀπορίᾳ e non ἀπορίαις, avrebbe a darsi una pruova od un esempio dell'uso asserito di correlazione tra ἐνίοτε e τοτὲ δὲ, bisognerebbe infine dimostrare, come con questa interpretazione potrebbe Platone diliberarsi dalla taccia non picciola di soverchio e d'assurdo: chè a questo modo egli si troverebbe di aver esemplificate non solo le affezioni miste del corpo, ma sì ancora gli sformati piaceri, dei quali non era qui punto il luogo di discorrere; dove ch'egli avrebbe dovuto senz'altro porgere esempio di sole le prime. Coll'interpretazion nostra invece tutto è piano e chiaro, nè nissuno uso nuovo si asserisce, nè nulla di sconvenevole si fa dire a Platone. Chè, accettandola, ei si scorge in chiarissima guisa, com'egli sinora ha dato esempio delle affezioni miste del corpo, nelle quali il dolore sia interno, ed il piacere esterno, e come ora viene a darlo di quelle, nelle quali accada per contrario, che il dolore sia esterno ed il piacere interno. Il che fa nel seguente modo.

τοτὲ δὲ τοῖς ἐντός. Abbiamo parlato abbastanza di τοτὲ δὲ a p. 239: τοῖς ἐντός, come suol fare il dativo spessissimo, indica il mezzo col quale l'uomo si schermisce πρὸς τὰ τῶν ἔξω: e vale quel medesimo che τοῖς ἐντὸς μέρεσιν; non perchè μέρεσιν si sottintenda, ma perchè in tal maniera di frase l'articolo usa di sostantivare l'avverbio. E questo è in Platone usitatissimo: vedi Prot. 334. C: Phil. 47 C: Crat. 432. B:

Conv. 216 E: Rep. III. 401 D: Tim. 45 B. ed altrove.

Πρὸς τὰ τῶν ἔξω λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας...., παρέσχοντο. Così io scrivo per congliiettura: chè tutti i codici e tutte le antiche edizioni leggono senza cambiamento πρὸς τὰς τῶν κτλ. Se non che sendo al tutto necessario che secondo questa lezione volgata o τὰς manchi di reggimento o παρέσχοντο di accusativo, Schütz (Part. IV. in.) corresse molto ingegnosamente ἡδονὰς: e ne fu appruovato da Beck, da Bekker, da Stallbaum, da Winckelmann. E certo, che, se di meglio non si potesse, avrebbesi ad accettare, piuttosto che non la correzione strana ed inutile di Ast (p. 368) che vorrebbe leggere πρὸς ταῖς. Ma a me pare, che anco alla correzione Schütziana si possa obbiettare, che meglio d'assai corrisponderebbe all'intendimento tutto del periodo, se ne fosse obbietto λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας piuttosto che ἡδονὰς συγκερασθείσας, e che le prime parole meglio assai che le seconde farebbero uffizio di accusativo a παρέσχοντο. E che sia vero, si ricordi ognuno, che questo periodo vuol porgere esempio di affezioni miste, nelle quali sia più parte al dolore che non al piacere, ed aggiunga che Platone dice più giù, che, non avendovi dolori o piaceri schietti e puri, accade che a quelle passioni in cui è più dolore che non piacere, si dia nome di dolore, ed a quelle invece in cui è più piacere che non dolore, si dia nome di piacere. Però è evidentissimo che parlandosi qui di affezioni, nelle quali appunto è più la parte del dolore che non quella del piacere (πλείους λύπαι τῶν ἡδονῶν γίγνωνται), si chiamerebbero più dirittamente λύπαι ἡδοναῖς συγκερασθεῖσαι, che non συγκερασθεῖσαι ἡδοναί. Per cessare quindi questa improprietà, nella quale, secondo la correzione Schütziana, incorrerebbe Platone, sarebbe da correggere altrimenti, leggendo, per mo' d'esempio, come io fo, πρὸς τὰ τῶν ἔξω in luogo di πρὸς τὰς τῶν ἔξω. A questo modo il reggimento sottinteso di τὰ sarebbe τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον;

parole alle quali riferiscesi ancora αὐτὰ, e che, trovandosi in sul principio del periodo, ne formano il subbietto universale; sendo che appunto l' interiorità od esteriorità del bruciore fa i due diversi casi, onde abbiam detto più volte che qui discorra Platone.

εἰς ὁπότερ' ἂν ῥέψῃ... Il modo più plausibile d' interpretare queste parole è quello che tengono Stallbaum (2 ed. p, 271) e Schleiermacher (p. 496): sottintendono cio è dire un subbietto indefinito a ῥέψῃ, secondo quell' uso che abbiamo sposto alla nota 24.

παρέσχοντο. Egli è appunto questo il principal verbo di tutto il periodo, il cui subbietto è τις, ripetuto e fatto plurale da φέροντες e μεταβάλλοντες, e il cui obbietto è λύπας ἡδοναῖς συγκερασθείσας: le quali gli ammalati ottengono τοτὲ μὲν, ὅταν ἐντὸς ᾖ τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον, φέροντες εἰς πῦρ καὶ εἰς ὕδωρ αὐτὰ, τοτὲ δὲ, ὅταν ἔξω ᾖ τὸ ζέον καὶ τὸ φλεγμαῖνον, χρώμενοι τοῖς ἐντός. Ha poi παρέσχοντο senso intransitivo, non altrimenti da quello che faccia nella Rep. IV. 421. D.

Le ultime parole infine, τῷ τὰ συγκεκριμένα κτλ. esprimono le varie condizioni del corpo, generandosi le quali le λύπαι ἡδοναῖς σύγκερασθεῖσαι hanno luogo. Ed intorno a quest' uso dell' articolo τῷ puoi vedere Stallbaum l. c. ed al Phaed. 60. B.

Questa mi pare l' interpretazione più probabile del periodo difficilissimo, e questa ho procurato di ritrarre, condiscendendo solo alcun poco alla chiarezza e all' indole meno sciolta e liberale del nostro linguaggio. Chi non si contentasse, riscontri le traduzioni diverse degli altri, e l' interpretazione di Schütz (l. c.), di Stallbaum (l. c.), di Schleiermacher (p. 296), e di tutti quegli, che nei particolari luoghi, onde hanno discorso, si sono allegati.

NOTA 60.

Bisogna intendere in universale in tutti i casi, ove sia mescolato il dolore al piacere.

NOTA 61.

Περί γε τῶν ἡδονῶν, ὦ Πρώταρχε, τῶν ἐν τοῖς κοινοῖς παθήμασιν αὐτοῦ τοῦ σώματος τῶν ἐπιπολῆς τε καὶ ἐντὸς κερασθέντων· περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, σώματι τἀναντία ξυμβάλλεται, λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονὴν καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην, ὥστ' εἰς μίαν ἀμφότερα κρᾶσιν ἰέναι, ταῦτα ἔμπροσθεν μὲν διήλθομεν, ὡς ὁπόταν αὖ κενῶται πληρώσεως ἐπιθυμεῖ κτλ. (47 C.). Da Socrate si era insino ad ora discorso di quelle affezioni mescolate di piacere e di dolore, che accadono in solo il corpo e se n'era designata la natura e le condizioni, dicendo ch' esse avesser luogo, quando a due contrarie passioni, l' una piacevole e l' altra dolorosa, si trovassero soggette la parte interna ed esterna del corpo: imperò che allora, l'una temperando l'altra, non permettevano, che nè il piacere nè il dolore compiuti si generassero ed interi. Ora deesi parlare di quelle affezioni mescolate, nelle quali opera l' anima, e che sono di natura al tutto diversa. Imperò che, quanto a queste, o che amendue le passioni si ritrovino in sola l' anima, o che la passione piacevole si truovi nell'anima e la dolorosa nel corpo e viceversa, la mistione accade sempre nell' anima, nella quale o amendue le passioni si avverano, o l' una delle due ha proprio luogo, e l' altra si sente. Or l' anima, non avendo spazio, non può tener divise le due passioni contrarie e l' una coll' altra temperarle; però le unisce, e mescola e quasi stempera insieme di guisa, che ne risulti una terza affezione nè piacevole al tutto nè dolorosa, ma mescolata in parte di piacere ed in parte di dolore. Onde, secondo Platone, le affezioni mescolate di solo

il corpo, e quelle, nelle quali coopera l'anima, differiscono in questo, che le prime provengono da due passioni contrarie esistenti in diversi luoghi del corpo, e temperantisi a vicenda: e le seconde invece sono l'unione e lo stemperamento di due passioni contrarie, il quale ha luogo nell'anima. E questa natura è comune così alle affezioni mescolate, nelle quali le due passioni contrarie appartengono l'una all'anima e l'altra al corpo, onde si ragiona in questo luogo (tr. p. 78 v. 5—15), come in quelle che in tutto all'anima appartengono, delle quali si tratta al cap. 31.

Sposto così il concetto Platonico, si mostrano di per sè vane ed inutili tutte quelle conghietture e correzioni, che i tedeschi eruditi hanno proposto in guisa al tutto intemperante e siffattamente arbitraria, che certo non varrebbe punto il pregio di confutarle una per una. Imperò che esse si appoggiano tutte in sul falso supposito, che Platone avesse dovuto con questo periodo passar subito a parlare di quelle affezioni mescolate, nelle quali l'anima ed il corpo cooperano; il che per avventura non è perfettamente vero, sendo ch'egli spone prima in generale la natura speciale d'ogni qual sia affezione mescolata, in cui partecipa l'anima, e poi viene a discorrere più particolarmente di quelle nelle quali l'anima è a parte col corpo e termina finalmente con quelle, alle quali basta l'anima sola. E tal procedimento è al tutto conforme all'arte dialogica di Platone: onde agevolmente dimostrerebbesi, che qualunque correzione si accettasse, molto il dialogo nella sua arte e concinnità se ne svantaggerebbe. Vegga però chi vuole Butmann (in Stallb. 1 ed. p. 146, 2 ed. p. 273), cui segue Schleiermacher (p. 497), Stallbaum (l. c. ed App. p. 25), Ast (p. 370), Klitzsch (p. 24), e Winckelmann (ed. maj. p. 281): io invece dirò di alcuni impedimenti, che, quanto alla parte filologica, ha l'interpretazione proposta.

E dapprima qual'è il nominativo di ξυμβάλλεται? Dav-

vero nel testo non ve n'ha espresso nissuno, ma io credo che si abbia a sottintendere ricavandolo da ἐν ψυχῇ che precede, di guisa che ψυχή sia appunto il nominativo. Che è uso degli scrittori Greci, già osservato (v. Heindorf ad Plat. Gorg. 510 B. §. 43. p. 52; ad Phaedon. 72. B. §. 45. p. 72; ad Protag. 320. B. §. 29. p. 503: Stallbaum. ad Protag. p. 78: Matthiae Gr. Gr. §. 297), di supplire il subbietto di terza persona da un caso obliquo precedente: e ve n'ha esempio affatto simile al presente luogo nel Protagora (l. c.) « Κλεινίαν τὸν Ἀλκιβιάδου τουτουΐ νεώτερον ἀδελφόν, ἐπιτροπεύων ὁ αὐτὸς οὗτος ἀνὴρ Περικλῆς, δεδιὼς περὶ αὐτοῦ, μὴ διαφθαρῇ δὴ ὑπ' Ἀλκιβιάδου, ἀποσπάσας ἀπὸ τούτου, καταθέμενος ἐν Ἀρίφρονος, ἐπαίδευε· καὶ πρὶν ἓξ μῆνας γεγονέναι, ἀπέδωκε τούτῳ οὐκ ἔχων ὅ τι χρήσαιτο αὐτῷ. » Qui il nominativo di ἀπέδωκε è ὁ Ἀρίφρων cavato da ἐν Ἀρίφρονος. (Vedi altri esempii Platonici di simile uso in Gorg. l. c: Phaed. l. c: Euthyd. 275. B: gli esempii della Rep. II. 360 A: IX. 574 B: Symp. 210. C., i quali nell'annot. al Protag. l. c. aggiugne Stallbaum, non mi pare che appartengano ad una medesima consorteria). Quanto a ξυμβάλλεται, è adoperato nel senso suo proprio di *mettere insieme*, e regge gli accusativi λύπην πρὸς ἡδονὴν ed ἡδονὴν πρὸς λύπην: nel quale suo uso non v'ha nulla di sì poco volgare, che abbia bisogno di essere confortato di esempii. Nè hanno difficoltà le parole τἀναντία σώματι, le quali s' hanno ad intender per sè, prendendo τἀναντία avverbialmente, come usa spessissime volte. Credo poi che il senso s'abbia a finire con un punto ad ἰέναι: sendo che quivi finisce la sposizione della natura generale e comune a tutte le affezioni mescolate nelle quali opera l'anima, e comincia da ταῦτα in poi la disamina di quelle nelle quali l'anima coopera col corpo: onde, per mio avviso, una delle ragioni principali, che hanno tolto agli eruditi l'intendimento di questo luogo, è stato appunto l'avere unite le parole che cominciano con ταῦτα alle preceden-

ti. Io per me accetterei molto volentieri la lez. del cod. W. presso Bekker, e scriverei tutto il presente luogo così : Περὶ δὲ τῶν ἐν ψυχῇ, [ψυχή] σώματι τἀναντία, ξυμβάλλεται λύπην τε ἅμα πρὸς ἡδονήν, καὶ ἡδονὴν πρὸς λύπην, ὥστ' εἰς μίαν ἀμφότερα κρᾶσιν ἰέναι. Καὶ ταῦτα ἔμπροσθεν μὲν κτλ. Dopo di che parrebbemi, che le presenti parole null' altro abbiano a desiderare per porgere con chiarezza e verità tutto il concetto che in lor si racchiude.

NOTA 62.

Ἢ δεόμεθα ὑπομιμνήσκεσθαι τὸ ὅς τ' ἐφέηκε, τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς, τὸ

πολύφρονα περ χαλεπῆναι,
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο

(47. E.). Ancora queste parole sono state, per quanto a me pare, non molto bene tentate dagli eruditi. I versi d'Omero, a cui Socrate accenna, sono nell'Iliad. XVIII, v. 107 seg., ove Achille alla madre Tetide dice :

ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων ἀπόλοιτο
καὶ χόλος, ὅς τ' ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπῆναι,
ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο
ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἠΰτε καπνός.

Pera nel cor de' numi e de' mortali
La discordia fatal, pera lo sdegno,
Ch' anco il più saggio a inferocir costrigne,
Che dolce più che miel, le valorose
Anime investe come fumo e cresce.
Trad. di Monti v. 144 seg.

Dietro a questi versi seguendo Cornario (p. 333 ; Ecl. ed. Fischer. p. 43) aggiunge καὶ χόλον innanzi ad ὅς τ' ἐφέηκε, e toglie via dal testo siccome interpolate le parole τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς τὸ : se non che Stefano (p. 546) si contenta di trasporre solamente queste stesse parole τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς dopo ad ὑπομιμνήσκεσθαι lasciando il τὸ, e non aggiungendo al principio del verso καὶ χόλον: ai quali due tenne dietro Fischer (ibid.), concedendo a Cornario di cacciare dal testo le parole contese, e consentendo a Stefano che fosse inutile di aggiugnere καὶ χόλος (non χόλον, come male Cornario) ; sendo che per lo esser Omero notissimo a tutti i Greci, non bisognava di dire per intero quei versi, ma bastava di accennarli. Fischer seguirono Stallbaum (1 ed. p. 147: 2 ed. p. 276), i triumviri turicensi (ed. min. p. 58: ed. maj. p. 282) ed Ast (p. 370). Se non che a me pare che non s' abbia a mutar nulla, usando spessissime volte Platone di fare semplice, fedele, e mirabil ritratto della conversazione familiare, senza brigarsi più che tanto dell'ordine legittimo e grammaticale delle costruzioni. Così qui accenna più che dice i versi Omerici, siccome notissimi ch' erano a tutti : e ricordatosi, mentre gli recitava, ch'egli avea proposto a disaminare molte maniere di passione, e che i versi, che allegava, bastavano a dimostrare il suo assunto solo per rispetto all'ira, interrompe a mezzo il verso, ed aggiugne τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς. (Klitzsch p. 25 difende la volgata molto bene: vedi ancora i Bipontini, pag. 331). In italiano non trovandosi la stessa ragione della cognizione comune e volgare di Omero, ho dovuti dare più interi e compiuti quei versi, e tradurli di nuovo in modo accomodato al senso intero del periodo: nè mi è paruto dover rendere tutta la' vivacità e naturalezza del Greco, chè per avventura ne avrebbe ricevuto danno la chiarezza, cura ed intento principale di ogni traduzione.

NOTA 63.

Pauroso in senso attivo non si trova veramente negli autori nostri, usato di persone: ma mi si dica un'altra parola per volgarizzare φοβερός? Nel resto del periodo [τοὺς δὲ δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι φοβεροὺς καὶ ἰσχυροὺς καὶ ἐχθροὺς προσαγορεύων ὀρθότατον τούτων σαυτῷ λόγον ἀποδώσεις· ἄγνοια γὰρ ἡ μὲν τῶν ἰσχυρῶν ἐχθρά τε καὶ αἰσχρά. 49 C. Nel testo della traduzione è corso errore: leggi « l'ignoranza quando nei validi sia, è ostile ella medesima e turpe »). Non trovo nissuna ragione di mutare, come vogliono Schütz (Part. IV. 29) e Schleiermacher (p. 498), i quali ove la prima volta noi abbiamo scritto *validi* (ἰσχυρούς) vorrebbero leggere αἰσχροὺς *(turpi)* : o come pretenderebbero Stalbaum (2 ed. p. 152) ed Ast (p. 376) che tolgono al tutto le parole καὶ ἐχθροὺς *(ed ostili)*: o come propone di nuovo Schleiermacher, cancellando il καὶ innanzi ad ἐχθροὺς; o come da ultimo dimanda Klitzsch (p. 26), leggendo καὶ αἰσχροὺς, e togliendo via καὶ ἐχθρούς. Anfanamenti tutti e conghietture vane: ed il testo conservato nella sua integrità rende miglior senso che non con qualunque delle proposte correzioni. Gl'ignoranti son prima da Socrate nominati *paurosi validi ed ostili*: quindi, non ripetendo *pauroso*, che torna quasi ad un medesimo con *valido*, ei ne trae che l'ignoranza, quando sia nei validi, è ella medesima ostile, cioè dire, di per sè stessa inimica o rovina altrui: onde le aggiugne qualità di *turpe*, e ne spiega egli medesimo il perchè, dicendo, che *sì l'ignoranza e sì quante v'ha sue immagini son dannose anco a' vicini*: « βλαβερὰ γὰρ καὶ τοῖς πέλας αὐτή τε καὶ ὅσαι εἰκόνες αὐτῆς εἰσίν ».

NOTA 64.

In tai casi, cioè nell'udire commedie. V. Stallbaum 2 ed. p. 289.

NOTA 65.

Μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγῳδίαις, μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ καὶ κωμῳδίᾳ κτλ. (50 B.). Non credo che mi si potrebbe apporre a vanità, se io affermo di portare ferma speranza, che se, dopo letto il nostro volgarizzamento, si riscontra il testo, non vi si ritruoverà per avventura nissuna di quelle tante difficoltà, che gli eruditi tedeschi hanno mosso ad ardite correzioni. Imperò che essi hanno creduto che per lo essersi insino ad ora parlato di commedia, e solo in sul principio accennato agli spettacoli tragici (tr. p. 79 : 48 A.), non bene qui nella principal parte del periodo si trascurava di nominar la commedia, e degli spettacoli tragici e delle lamentazioni solo si discorreva: però o hanno cambiato le parole καὶ ἐν τραγῳδίαις (Stallbaum 1 ed. p. 156: Orelli ed. tur. maj. p. 283), o hanno supplito (Hermann in Stallb. 2 ed. p. 289 a cui consente Stallbaum) non poco. Se non che a me non pare che questa sia ragione sufficiente a tormentare il testo: sendo che molto bene Socrate nomina dapprima i θρῆνοι e le τραγῳδίαι, appunto perchè, per lo essere stati nominati dapprima e di passaggio, Protarco se ne potea essere sdimentico; ed allarga poi il concetto, scrivendo μὴ τοῖς δράμασι μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ τοῦ βίου ξυμπάσῃ τραγῳδίᾳ, paragonando la vita, come spesso usava tra gli antichi scrittori (Carpzov. de Parad. Stoic. Aristonis Chii. Lips. 1742 8. p. 266: Petron. C. 80 p. 400: Ciceron. Caton. maj. c. II. §. 5. cit. da Stallb.), non agli spettacoli scenici in genere, secondo si è creduto degli altri, ma

a sola la tragedia, per accennare con isquisita eleganza a quelle passioni che avea su nominate, l'ira, vo' dire, ed il desiderio e la lamentazione e l'invidia, materia tragica tutte: e finalmente aggiugne καὶ κωμῳδίᾳ, nella quale non darsi piacer puro avea sì a dilungo mostrato. Onde io non desidererei altro se non solo ἐν innanzi a κωμῳδία, tuttochè non credo che non se ne possa fare a meno molto agevolmente, nè che l'averlo tralasciato non possa trovare conforto di esempii (V. Aristoph. Plut. v. 309-400: ed ivi Schaef. e Dindorf. Notæ in Aristoph. Londini 1839 v. 3 p. 109). Onde bene e compiutamente si può difendere la volgata, per la quale consento a Stallbaum che non sarebbero stata difesa sufficiente le ragioni sole proposte da Schleiermacher (p. 498) e da Klitzsch (p. 26).

I θρῆνοι sono ogni qual s'è maniera di cantici lugubri cantati alla tibia: v. Boeck. ad. Pindar. vol. II. P. II. p. 619, e Fozio p. 274. F. cit. da Stallbaum: ancora Patrizio op. cit. lib. II. p. 185.

NOTA 66.

Vedi Stallbaum, 2. ed. p. 293.

NOTA 67.

Καὶ ὅσα τὰς ἐνδείας ἀναισθήτους ἔχοντα καὶ ἀλύπους τὰς πληρώσεις αἰσθητὰς καὶ ἡδείας καθαρὰς λυπῶν παραδίδωσι (51 C.). Io non vorrei che vedendomi quasi ogni volta contraddire alle conghietture degli eruditi tedeschi, s'abbiano i miei lettori (pognamo che n'avessi) a pensare, che solo quei luoghi, onde discorro, sieno stati soggetti al tormento: chè molti più io sono costretto a lasciar nella penna, sendo che troppi volumi abbisognerebbero a mostrare e riprovare per sommi capi le correzioni, delle quali solo Stallbaum, per mo'd'esempio, fu

fecondo nella sua prima edizion del Filebo. Pure di questo luogo presente io non posso fare a meno di parlare, difendendone la lezione volgata: tuttochè Stallbaum quereli di cecità chi per sano lo tiene. Ed egli in due modi pensò di risanarlo: dapprima (1 ed. p. 161) inducendo δὲ tra τὰς e πληρώσεις ed ἡδονὰς innanzi a καθαρὰς λυπῶν, il che guasterebbe al tutto il senso e la concinnità del periodo: e dipoi (2 ed. p. 294) togliendo affatto come glossema le parole καθαρὰς λυπῶν. Schleiermacher invece volea altra volta cancellato ἡδείας: ed Ast (p. 382) o gli acconsentiva o metteva καὶ innanzi a καθαράς. Ora io non so che gran difficoltà sia a tenere, che Platone spieghi egli medesimo di qual natura debba essere la qualità piacevole delle sodisfazioni, diffinendola pura di dolore: anzi a me pare al tutto necessario che avesse fatto così, dappoichè, essendosi mostrato per lo innanzi come il piacere fosse mescolato di dolori, e volendosi determinare quale si fosse il piacer vero, la precision del discorso richiedeva, che venisse compiutamente indicato ch' egli non dovea solamente derivare da bisogno non doloroso, ma ancora da soddisfacimento piacevole del bisogno, non intorbidato da dolore. Ma si avrebbe potuto fare anco a meno di ἡδείας per indicare tutto ciò: gli è vero; se non che bisogna aver sempre in mente che Platone non s'obbliga mai a quell'architettura della frase, che presso gli scrittori greci posteriori si scorge: suo principale intento è di ritrarre in tutta la sua movenza, e vivezza, ed audacia ed irregolarità la conversazione familiare. E non usa egli spessissimo, che noi discorrendo da noi stessi aggiugniamo l'interpretazione d' una parola non abbastanza specificata, determinandone meglio il significato? Vedi Klitzsch p. 27.

NOTA 68.

Καὶ χρώματα δὴ τοῦτον τὸν τύπον ἔχοντα καλὰ καὶ ἡδονὰς (51 D). Dalle parole che precedono a queste bisogna supplire così : λέγω πεφυκέναι καλὰ καὶ ἡδονὰς ἔχειν οἰκείας: come noi abbiam fatto nel nostro volgarizzamento parendoci che seguire più da vicino le orme del testo, avrebbe potuto essere cagione d'oscurità. Così vediamo interpretato anco da Klitzsch (p. 27): nè v'ha bisogno punto punto delle varie conghietture che acutamente forse, ma senza nissuna probabilità pensano Schleiermacher (p. 499), Stallbaum (1 ed. 162; si rimuta nella 2 ed. p. 296) ed Ast (p. 382).

NOTA 69.

Λέγω δὴ τὰς τῶν φθόγγων τὰς λείας καὶ λαμπρὰς κτλ. (51 D). Dopo le figure ed i colori vuole Socrate sceverare quale tra i suoni sieno belli di per sè e porgano piaceri puri : e dice che tali suoni sieno i lievi e sonori, e quegli che generano una cotal melodia pura. E Platone dichiara egli medesimo nel Timeo le φωναὶ λεῖαι καὶ λαμπραί: le quali qui chiama φθογγαὶ, sendo che meglio è di credere con Schleiermacher che qui φθόγγων venga da φθογγή, e che Platone usi qui *voce* per *suono*, che non correggere τῶν φωνῶν con Stallbaum (2 ed. p. 297) contro l'autorità dei codici. Ma, come che sia (chè non contradirei molto risolutamente a Stallbaum per la moltitudine dei luoghi Platonici, nei quali in simil caso è detto φωνή), ecco le parole del Timeo : ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην ,......... ὅση δ' αὐτῆς ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν· τὴν δὲ ὁμοίαν, ὁμαλήν τε καὶ λείαν, τὴν δ' ἐναντίαν, τραχεῖαν· μεγάλην δὲ, τὴν πολλὴν, ὅση δ' ἐναντία, σμικράν. (67.B). *In universale adunque poniamo che il suono*

sia la percussione dell' aere trasmessa attraverso le orecchie, il cervello, ed il sangue insino all' anima :....... e che sempre ch' egli è rapido, sia acuto; e sempre che un pochino lento, grave un pochino: e che il suono equabile, sia piano e lieve: ed il contrario, aspro: grande il copioso, e nella contraria guisa, picciolo. Il suono grande è quello che nel Filebo è detto φθογγὴ λαμπρά, *voce sonora*. Così Aristotele (de Aud. vol. II. p. 800. 15. ed 801. 25. ed. Bekker. cit. da Stallb. p. 297): Τῶν δὲ φωνῶν τυφλαὶ μέν εἰσι καὶ νεφώδεις, ὅσαι τυγχάνουσιν αὐτοῦ κατεπνιγμέναι· λαμπραὶ δὲ ὅσαι πόῤῥω διατείνουσι καὶ πάντα πληροῦσι τὸν συνεχῆ τόπον: *tra le voci sono cieche e nebulose, quante per avventura sono soffocate: e sonore invece, quante si stendono a dilungo e riempiono tutto il contenente luogo.* V. ancora Plat. Politic. 307. A.

NOTA 70.

Τὸ δὲ περὶ τὰς ὀσμὰς ἧττον μὲν τούτων θεῖον γένος ἡδονῶν· τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας, καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν, τοῦτ' ἐκείνοις τίθημι ἀντίστροφον ἅπαν (51. E). A molte difficoltà ed a molte interpretazioni è stato soggetto il presente luogo: tuttochè per avventura non di molte correzioni sia stato donato da quell' agitatrice nazione degli eruditi Alemanni. A me il senso non par molto difficile ad afferrare. Socrate dice, che il genere degli odori è meno divino che non quello delle figure, dei colori, e dei suoni, onde si era insino allora discorso: ma che non pertanto il non mescolarsi in essi necessariamente dolori lo induceva a porlo insieme cogli altri generi puri: sendo che tutto quello, in cui la purità del piacere avea luogo, era per lui a quei generi corrispondente. Ecco dunque come s'hanno a sbrigare certe difficoltà filologiche che alcun poco inviluppano il concetto. Tutta la testura della frase greca ha forma

di anacoluto: dappoichè le parole « τὸ δὲ μὴ συμμεμίχθαι ἐν αὐταῖς ἀναγκαίους λύπας » non hanno reggimento; e, dopo lasciata la loro specialità [ἐν αὐταῖς] e fatto ufficio di nominativo ad una frase più generale [καὶ ὅπῃ τοῦτο], tengon finalmente luogo di accusativo all'ultima parte del periodo [τοῦτο, cioè, « το μὴ συμμεμίχθαι », ἐκείνοις τίθημι]. Ad αὐταῖς bisogna sottintendere ταῖς περὶ τὰς ὀσμὰς ἡδοναῖς (v. Stallb. 2. ed. p. 298): ἐκείνοις si riferisce a τοῖς γένεσι sottinteso: e malamente leggevano ἐκείνης le antiche edizioni, nè la correzione Schütziana (ἐκείναις. Part. IV. §.31) punto ajutava; onde molto avventurosamente tutti i codici Bekkeriani lessero al modo che si vede scritto più su: ἀντίστροφον non vale *dissimile*, *contrapposto*, come Ast pretende (Stallb. App. p. 27), ma *simile*, *corrispondente*, *par*, *simile*, *ex altera parte respondens*, come dimostra Stallbaum (App. l. c.; 2 ed. p. 239) con esempii Platonici (Phil. 40 D: Gorg. 464. B: 465. D: Tim. 87. C). Resta ora καὶ ὅπῃ τοῦτο καὶ ἐν ὅτῳ τυγχάνει γεγονὸς ἡμῖν. Ficino interpretò queste parole così: *et ubicumque et in quocumque id inesse contingit:* e tutti questa interpretazione seguirono. Solo Stallbaum, che nella 1 ed. p. 164 per fare che il testo porgesse più limpido questo senso, elegantemente, tuttochè non necessariamente, volea leggere ὅπῃ καὶ in luogo di καὶ ὅπῃ, ha nella 2 ed. p. 298 pensata una nuova maniera d'interpretazione molto strana davvero ed impossibile a sostenere; la quale ripruoverei a parte a parte, se non avessi ferma speranza che il buon senno dell'egregio Stallbaum l'ha già di per sè medesimo rifiutata.

Non credo poi che nissuno mi abbia a rimproverare, se non mi è paruto di dover cimentare il gentil nostro linguaggio insino a fargli ritrarre tutto lo straordinario della greca costruzione: e se, per render la sentenza con maggior chiarezza, ho stimato di supplire volgarizzando alcuna parola.

NOTA 71.

Ἀλλ', εἰ κατανοεῖς, ταῦτα εἴδη δύο λεγομένων ἡδονῶν. (51. E). Queste parole seguono alle precedenti: e, tuttochè poche, hanno avute molte difficoltà, prima che l'egregio Stallbaum (1 ed. p. 299) avesse trovato il senso vero, sottintendendo ἐστίν a ταῦτα εἴδη δύο, ed ὑφ' ἡμῶν a λεγομένων: chè non rari sono gli esempii del verbo λέγεσθαι senza indicio della persona. (V. Stallb. ad Phil. 39 B. p. 235). Così si potrà fare agevolmente a meno delle correzioni ed interpretazioni di Ast (p. 382), di Winckelmann (ed. maj. p. 284), di Heindorf, (in Stallb. 2 ed. p. 299), col quale consente Schleiermacher (p. 499), e di Schütz (Part. 4. §. 31). Se non che a me pare che resti una difficoltà non picciola circa al concetto delle parole proposte; alla quale, per quanto io sappia, non ha atteso nissuno. Chè per avventura per queste due specie non si possono intendere i generi sin'ora detti di piaceri puri; sendo che se ne son noverati di già non due, ma quattro, quello dei colori, quello delle figure, quello degli odori e quello dei suoni. Io davvero non mi so risolvere: ed o le due specie sono due specie di piaceri puri, una più divina alla quale appartengono i colori, le figure ed i suoni, ed una meno divina onde fan parte gli odori; o Socrate ricorda a Protarco la distinzione fondamentale dei piaceri in puri ed impuri. Per quanto a me, terrei per ferma la prima di queste due interpretazioni.

NOTA 72.

V. nota 4 alla voce λογισμός.

NOTA 73.

Προσθῶμεν τῷ λόγῳ ταῖς μὲν σφοδραῖς ἡδοναῖς ἀμετρίαν, ταῖς δὲ μὴ τοὐναντίον, ἐμμετρίαν· καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ, καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας, [τῆς] τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου προσθῶμεν αὐταῖς εἶναι γένους, τὰς δὲ μὴ τῶν ἐμμέτρων (52.C). Quando Socrate disaminava a quale dei quattro generi tra l'infinito, il fine, il misto e la causa, il piacere e l'intelligenza si appartenessero, avea conceduto a Filebo, che il piacere si raccogliesse sotto il genere dell' infinito (27. E. tr. p. 35: vedi nota 27). Se non che egli medesimo avea fatto avvertire a Filebo poco più innanzi (26 B. C. tr. p. 31.), che la Dea Venere stessa avea circoscritta la natura dei piaceri. Or nel presente luogo aggiugne un' altra specificazione a questa natura generale del piacere, infinito per sua essenza, ricevente fine estrinsecamente per accomodarsi alla finità della creatura. Imperò che, dopo aver divisi i piaceri in puri ed impuri, gli ridivide ancora in misurati ed immisurati: dicendo che quegli tra loro che sono violenti e sformati si debbono chiamare più propriamente immisurati e raccogliere più specialmente e per similitudine sotto il genere dell' infinito, per lo essere essi disordinati e mutabilissimi: quegli invece, che sono moderati e sobrii, si hanno a dire misurati, perchè, oltre a quella determinazione o misura, che tutti i piaceri ricevono per essere ricettati dall' umana finita creatura ottengono una determinazione od una misura più particolare o dal loro obbietto o da un principio intellettivo, come si scevera nel seguito del dialogo (vedi i Prolegomeni P. 2).

Nè ha nissuna difficoltà il modo nel quale Platone espone questa differenza tra i piaceri: sendo che le prime parole trascritte (da προσθῶμεν sino ad ἐμμετρίαν) la pongono e la stabiliscono: le seguenti raccolgono i piaceri violenti sotto

il genere τοῦ ἀπείρου γ' ἐκείνου καὶ ἧττον καὶ μᾶλλον διά τε σώματος καὶ ψυχῆς φερομένου, ed i sobrii al genere τῶν ἐμμέτρων. E non dee far nodo che Platone in luogo di scrivere « καὶ τὰς μεγάλας καὶ σφοδρὰς καὶ τὰς πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας» esprima prima in astratto sola la qualità [καὶ τὸ μέγα καὶ τὸ σφοδρὸν αὖ], e poi, concretandola nei piaceri, aggiunga « καὶ πολλάκις καὶ ὀλιγάκις γιγνομένας τοιαύτας cioè μεγάλας καὶ σφοδράς». Non è punto difforme dall'indole della lingua greca di passare così rapidamente dall'astratto al concreto o da questo a quello, e di fare d'un aggettivo un sostantivo astratto, e dire di questo, ciò che del sostantivo, cui quell' aggettivo era appiccato, avrebbesi dovuto dire. Non ne dubiterà chiunque abbia un po'di pratica, per mo'd'esempio, in Tucidide: e voglia, non dico altro, leggere Poppo nei Prolegomeni a questo scrittore (Vedi Proleg. Pars. 1. p. 105. Ed. Lips.).

Non mi pare però che questo luogo s'abbia a tentare con qualunque di quelle correzioni che propongono Schütz (Part. IV. §. 32), Schleiermacher (p. 499. Stallb. 1 ed. p. 166), Heindorf e Buttmann (Stallb. l. c.), Ast (p. 384) e Stallbaum (1 ed. l. c.; 2 ed. p. 301), ricavandole quasi tutti con maggior o minor libertà dalla traduzione Ficiniana, la quale parrebbe ritrarre da testo molto più compiuto di quello che abbiamo al presente (p. 23). Certo che molto d'autorità ha la traduzione Ficiniana; ma non tanta però, che possa stare contro a quella di tutti i codici, i quali, tolte alcune varietà di poco o nissun valore, tengono ostinatamente la lezione volgata. Ma nè l'autorità de'codici è tanta, che possa non far credere interpolato quell'articolo τῆς, che nissun'uomo al mondo potrebbe mai dire ove s'abbia ad appiccare: onde, ad esempio di tutti gli editori da Stefano in poi, ho voluto, chiudendolo cogli uncini, mostrare ch'ei si debba al tutto escludere del testo.

NOTA 74.

Ἐστὸν δέ τινε δύο κτλ. La leggiera differenza che si vede dal nostro volgarizzamento all'originale è solo a cagione di rendere con più chiarezza il concetto.

NOTA 75.

Τούτοις τοίνυν ἐοικότα δυοῖν οὖσι δυ'ἄλλα ζήτει κατὰ παντ' ὅσα λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ (53. E). Molto grossamente Cornario (p. 333. ed. p. 44), leggendo *σωτῆρι* in luogo di *ἑτέρῳ*, tentò di correggere questo luogo; il quale, sendo oscurissimo nella traduzione Ficiniana, non ebbe chiara interpretazione prima di Schleiermacher (p. 501). Avea Socrate recato l'esempio dell'amatore e dell'amato, e con questo molto probabilmente toccati Filebo e Protarco, che tal riferimento avevano tra di sè. Or comanda a Protarco di cercare due altre cose simili a queste due tra tutte quelle le quali « *λέγομεν εἶναι τὸ τρίτον ἑτέρῳ*: *diciamo valere per terze a qual s' è delle due* »: vo' dire, tra tutte quelle cose che hanno relazione tra di loro, di guisa che l'una si riferisca all'altra, e l'altra sia quella, a cui l'una si riferisce: sendo che tra due cose siffatte la relazione tiene luogo di cosa terza, differente da ciascuno dei due termini, e che fa ternario, a qualunque dei due termini sia appiccata. Per mo' d'esempio, l'amatore e l'amato sono due cose siffatte, che l'amato ha riferimento necessario all'amatore e l'amatore all'amato: e questo rispetto mutuo di amore è qualcosa altra terza diversa dall'amatore e dall'amato, la quale, con qualunque dei due termini si congiunga, fa ternario; o che si dica amatore, amato, amore o che invece amato, amatore, amore. Questo scherzo, non essendo compreso da Protarco, è chiarito da Socrate medesimo più giù, proponendo i due termini di *generazione* e di *essere*, i quali

hanno tra di loro questo rispetto che il primo si riferisce necessariamente al secondo, ed il secondo sta di per sè, bastando a sè medesimo (V. Stallbaum 1 ed. p. 171: 2 ed. p. 300).

NOTA 76.

DELLA TERMINOLOGIA DEL FILEBO.

Οὐσία, γένεσις.

Ei debbesi, per mio avviso, divider dapprima cotesti due ordini di cose: l'uno che sempre è nè è abile a generarsi, l'altro che si genera sempre, e non è giammai: quello, che resta sempre il medesimo, comprensibile per mezzo dell'intellezione consapevole di sè: questo, che è capace di generazione e di morte, e non è davvero giammai, opinabile per mezzo dell'opinione, che tien dietro alla sensazione inconsapevole di sè. Ancora tutto ciò che si genera per alcuna causa è necessità che si generi: chè a qual s'è cosa è impossibile di venire senza causa alla generazione. Hanno questi due diversi ordini attributi molto diversi: il primo è *ingenerato*, *indestruttibile*, *al tutto omogeneo a sè medesimo*, *invisibile*, *insensibile*: il secondo invece, *generato*, *agitato sempre*, *soggetto* a *generazione ed a morte continua*. Così Platone scevera nel Timeo (27 D: 52 A.) due ordini di cose, e, raunando gli attributi di ciascuno di essi, il primo, nel quale è somma realità, e costanza perpetua, nomina οὐσίαν; l'altro invece, nel quale è realità minima, e variabilità continua, γένεσιν. (Tim. 29. C: Rep. VII. 525; 526. E: ed altr. spessissimo; vedi i Proleg. P. I. 2. e P. 2. §. 33).

Οὐσία dunque nel principal suo significato vuol dinotare una natura di cose, la quale è di per sè, in guisa che

sia e sussista per sè medesima in una somma e costante e perfetta realità (vedi Richter de ideis Platonis p. 5: Herbart de Plat. System. fundam. p. 38.). In tal senso non le corrisponde in italiano altra parola se non l'infinito *essere* sostantivato per mezzo dell'articolo. Chè quanta sia la pienezza di significato del verbo *essere*, e quanta la differenza da quello del verbo *esistere*, fu molto bene mostrato dal Vico (Op. ed. cit. v. 2. pag. 106 e p. 135) e poi ancor più copiosamente dal Gioberti (Introd. allo studio della fil. v. 2. p. 182).

E così m'è paruto di dover tradurre in questo luogo, ove οὐσία ha questo significato supremo : se non che tal parola ha ancora un altro significato meno alto. Quell'ordine supremo di cose, che s'addimanda col nome di οὐσία, consta di un'infinito numero d'idee: e tutto ciò che si genera partecipa all'idee, assomigliandosi ad esse. Quindi le idee, per via di questa similitudine, che gli obbietti hanno con loro, sono l'essenze di tutti gli obbietti della natura. (Vedi p. 11 e Proleg. p. I. 2). Però οὐσία ha il significato d'*essenza* non pochissime volte : e con questo intendimento è detto nel Polit. 283 D: κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν. Gli è chiaro che la parola *essenza*, posta per equivalente di οὐσία, debba essere intesa, come comunalmente si fa, in quel modo, che il Gioberti vuole e dichiara (op. cit. vol. 4. p. 141. n. 2).

Quindi deriva nella parola οὐσία un altro significato : dappoichè essa vale talvolta l'obbietto stesso naturale nella sua concretezza, il quale, per lo assomigliarsi all'idea, ha in sè una participazione dell'esser vero. Un tal valore ha in questo stesso Filebo : ove Platone diffinisce il genere misto «γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων (26. D)». Nè nel primo nè nel secondo significato si potrebbe parlare d'una γενέσεως οὐσίας. In quest'ultimo modo οὐσία non può esser resa altrimenti che collo stesso infinito *essere* sostantivato.

E basta al Filebo d'aver discorso di questi tre valori della parola *οὐσία*: chè per avventura altri se ne truovano in Platone i quali non farebbe al nostro uopo d'esporre (V. Tennemann. Geschichte der Philos. v. 2. p. 346). Nè intorno a *γένεσις* abbiamo a discorrere molto: sendo che nè ci occorre dire del suo usarsi in luogo di *γένος* (Polit. 284 C: Phil. 26. C: Stallb. 2 ed. p. 174), nè come alcuna volta smarrisca il suo senso proprio o l'esprima meno certamente e scolpitamente. L'impossibilità che *γίγνεσθαι* si traduca in italiano altrimenti che per *generarsi*, e *γένεσις* che per *generazione*, ci toglie l'opportunità di sceverare i varii significati, nei quali varie parole lor potessero corrispondere. Noi abbiamo creduto di tradurre *γένεσις* coll'infinito *generarsi* sostantivato per mezzo dell'articolo, sì perchè avevamo fatto il medesimo per *οὐσία*, e sì perchè ci pareva che l'infinito esprimesse meglio la continua trasmutazione, alla quale è soggetta ogni qual s'è cosa di simil fatta.

Due altre parole potrebbero concorrere a volgarizzare *γένεσις*. La prima, proposta da Richter (De ideis Piatonis p.7), è *esistenza*. Ed invero questa parola, per la sua etimologia, raccoglie benissimo in sè medesima due elementi che nella *γένεσις* Platonica si riscontrano: l'uno è la sua natura fenomenale, l'altro è il riferirsi necessariamente a qualcosa diversa da sè: sendo che «la voce latina *existere* suona *apparire*, *uscir fuori*, *emergere*, *mostrarsi*, e si usa a significare la manifestazione o sia l'esplicazione di una cosa, che prima era come occulta, avviluppata, implicata in un'altra, e che uscendone si renda visibile di fuori» (Gioberti op. cit. v. 2. p. 182-185: vedi Vico l. c.). Se non che *esistenza* non esprime per bene la mutabilità continua della *γένεσις*, che è elemento suo al tutto essenziale e da non tralasciare.

La seconda parola che potrebbe rendere *γίγνεσθαι* sarebbe *divenire*: dappoichè essa, tuttochè non abbia que-

sto senso metafisico nei nostri classici, pure non avrebbe forse ripugnanza ad accoglierlo. Se non che ha molti impedimenti: 1. Esprime assai bene la continuità della trasmutazione, ma esclude la consistenza momentanea ed individuale che pur ha ad ogni istante qual s'è cosa generantesi o generata. 2. Imita tropppo patentemente l'uso tedesco del verbo *werden*, cagione sufficiente a tor via qualunque parola dal linguaggio d'Italia. 3. Non ha derivati che valgano a significare γένεσις.

E questo ci basti aver detto d'un subbietto larghissimo e lautissimo, d'una parte del quale ha discorso assai bene il Lewis in un libro intitolato «Plato contra Atheos (New-Jork 1845 p. 170-184) ».

NOTA 77.

Πρὸς θεῶν ἄρ᾽ ἂν ἐπανερωτᾷς με (54 B.); Malagevolmente direbbesi che valore si abbia ἂν in questo luogo: però non male mi pare che gli eruditi abbian tentato di correggere. Schleiermacher adunque lesse: ἆρ᾽ οὖν ἔτι ἐρωτᾷς με, ch'è correzione intemperante, e abbandonata di poi dal suo medesimo autore: Ast (p. 388) invece « ἄρ᾽ οὖν ἐπ. »: Baiter (ed. tur. maj. p. 285) «ἄγαν ἐπ. με»: Sauppe (Epist. Crit. ad God. Hermann. p. 105) «ἄρα τί ἐπ. με »: Stallbaum nella 1 ed. p. 173. «ποῖον ἄρ᾽ ἐπ. με »: e nella seconda p. 308 o «τί τοῦτ᾽ αὖ », o «ποῖον αὖ» o meglio «τί πρὸς θεῶν ἄρ᾽ αὖ»; finalmente Klitzsch (p.27) «ἄρα γ᾽ ἐπ.» Noi crediamo che qui Protarco si maravigli, che Socrate, tuttochè avesse veduto ch'egli non sapea mica rispondere ad interrogazioni più facili, lo dimandi appunto di cosa così malagevole, come gli pareva a sceverare, se l'essere fosse a cagione del generarsi od il generarsi a cagione dell'essere. E questa maraviglia di Protarco ha gran forza comica, e mostra arte molta e rara in Platone

nel ritrarre con gran verità le nature dei suoi personaggi. Però tra tutte queste correzioni io trasceglierei quella di Astio, o la lezione del cod. Ven. Σ. «πρὸς θεῶν οὖν, ἄρ' ἐπ.»; la quale abbiamo in fatti tradotta. Non ci spiacerebbe tuttavia, chi leggesse: «πρὸς θεῶν, ἄρ' αὖ ἐπ. με». Il rimprovero di Schleiermacher, il quale (p. 500) taccia d'insulsi e freddi molti colori comici di questa parte del dialogo, non ha nissun'altro fondamento che il non essersi punto intesi da lui.

NOTA 78.

È alquanto duro in italiano a dire che *una generazione soddisfaccia*, non usando noi molto, massime nello scrivere elegante, di astratteggiare così: se non che la necessità del testo greco non ci lasciava liberi di tradurre altrimenti: ὅσα γένεσις ἐξιᾶται.

NOTA 79.

Abbiamo accettata la lezione del cod. Ven. Σ. presso Bekker: il quale legge «καὶ ξύμπασα αὐτῆς αὐλητικὴ καὶ κιθαριστική»: onde evita tutti gl'incomodi non piccioli della volgata. E che questo sia il miglior modo di sbrigarsene, non vogliamo mostrare di nuovo, sendo già stato dimostro e chiarito mirabilmente dall'egregio Stallbaum (2 ed. p. 319) in una nota a questo luogo; dopo la quale abbiamo ferma speranza che nissuno vorrà accettare la correzione, non inelegante invero, di Van Heusde (Spec. crit. p. 104) nè difendere la volgata con Lehrs (in Jahn. Ann. Philol. et Paedag. p. 151).

Alcuni forse potrebbero maravigliarsi, come Platone, il quale avea così alto concetto della dignità della musica, se ne sia qui così sdimentico da rimenarla all'umil condizione di arte empirica, congbietturale ed incerta. E potrebbero per avventura ricordare, come e con quanta diligenza Pla-

tone vada nel terzo della Repubblica investigando l'efficacie diverse, che le varie maniere di musica possono avere sull'animo; come scevera quelle, che saranno da accettare nella sua città (Rep. III. 398—399 E); e con quanta verità nel secondo delle leggi deriva (664. E) l'origine dell'armonia e del ritmo dal senso dell'ordine innato per divina provvidenza all'umana natura. Forse ci recheranno anco a memoria, che tutta l'educazione di due parti, secondo Platone, si componeva, della ginnastica e della musica, sendo la prima indiritta ad invigorire la parte mite dell'animo umano (τὸ ἥμερον, τὸ φιλόσοφον, τὸ φιλομαθὲς), che era coltivata e svolta dalla seconda, e la seconda invece ordinata a temperare l'irascibile (τὸ θυμοειδὲς), ch'era nutrita e mantenuta dalla prima. (V. Van-Heusde. In. p. 82—91: Spec, crit. p. XV.). E qui forse accennerebbero ancora, come Platone concepiva la virtù quasi un'armonia, e di euritmia diceva abbisognare tutta la vita dell'uomo (Prot. 326. B), e l'una e l'altra affermava che seguissero alla bontà de' costumi (Legg. 11. 672. E), e l'uomo buono chiamava musico, e trovatore d'un accordo troppo più squisito che non quegli che si truovano sulla lira o sopra altro instrumento (Lachet. 188. D); di guisa, che, traducendo tutte queste lodi dalla musica al coro, nel quale tutte le parti dell'antica musica si contenevano, e si rappresentavano compiutamente, giugneva a dire: ὁ μὲν ἀπαίδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται· τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον (Legg. II. 654. A.): ed ancora: ὅλη μέν πού χορεία ὅλη παίδευσις ἦν ἡμῖν (Ibid. 672. E). E certo infine non dimenticherebbero, che Platone chiamava la filosofia τὴν μεγίστην μουσικήν, *la musica massima* (Phaed. 61. A). Nè io senza dubbio vorrei negare alla musica nessuna di queste lodi, che Platone le dà in senso proprio o in senso più ampio, o in senso traslato: ma aggiugnerei solamente che Platone due maniere di musica distingueva, divina l'una, l'altra volgare (τὴν δημώδη μου-

σικὴν. Phaed. 60—61. A). La prima, della quale Platone ferma il valor morale nella Repubblica, e trova i fondamenti ontologici nel Timeo, ha tutte quelle dignità sopra annoverate; della seconda, che ha a solo suo fine il diletto ed il solletico dei sensi, e l'imitazione di ciò che i sensi agita e tocca (Rep. III. 397. A—C), ragiona il Filebo.

NOTA 80.

Δοκεῖ τοίνυν ἔμοιγε οὗτος ὁ λόγος οὐχ ἧττον ἢ ὅτε λέγειν αὐτὸν ἠρχόμεθα, ταῖς ἡδοναῖς ζητῶν ἀντίστροφον, ἐνταῦθα προβεβληκέναι σκοπῶν κτλ. (57. B). Leggo con tutti i codici προβεβληκέναι, parendomi non necessaria la conghiettura dello Schleiermacher (p. 501), accettata dal Bekker nel testo, che legge προβεβηκέναι: nè credo, che nissuno si dipartirà più dalla volgata dopo la difesa che n'hanno fatta il Graser (Spec. Adversar. in Plat. Lips. 1828 p. 29), e lo Stallbaum (2 ed. p. 326). Se non che a me non sodisfa l'interpretazione nè dell'uno nè dell'altro: προβεβληκέναι ha qui il suo senso usitatissimo di proporre (v. Ast Lex. Plat. a q. v.): e regge αὐτὸ, sottinteso e riferentesi ad ἀντίστροφον, secondo l'uso accennato alla n. 27: σκοπῶν si riferisce a λόγος, e, come suole quasi sempre il participio, indica il mezzo per via del quale il discorso l'abbia proposto, che fu «*per via di considerare se etc.*»: onde non ha nissuna difficoltà. Si chiariscono quindi inutili i tentativi fatti dallo Stefano (p. 582) di mutare ζητῶν in ζήτησιν o dell'Heusde (op. cit. p. 102) di porre σκοπεῖν in luogo di σκοπῶν, o ζητεῖν in luogo di ζητῶν.

NOTA 81.

Ὄντως φιλοσοφούντων (57 D). Noi riteniamo ὄντως, nè consentiamo a Stallbaum che si debba espeller dal testo. Socrate

aggiugne ὄντως, non per istabilire una distinzione tra i genuini ed i non genuini filosofi, o per altro più riposto intendimento, ma solo per toccare di passaggio che la natura di coloro che alle arti matematiche contemplate nella lor purezza si danno, debb'essere filosofica davvero (Rep. VI. 485 B— 487 B.) e non sofistica. Nè potrebb' essere che Socrate volesse con quella parola motteggiare un pochino la natura appunto sofistica e non filosofica di Filebo? La difesa che Klitzsch (p. 28) fa della volgata ci pare più squisita del bisogno.

NOTA 82.

Leggiamo: σὺ δὲ τί πῶς τοῦτο, ὦ Πρώταρχε, κτλ. (58 A); Del senso della forma πῶς τί vedi Stallbaum (a q. l. p. 331: Tim. 22. C. p. 89: Hipp. maj. 297. E. p. 210), Heindorf (ad Hipp. maj. l. c. §. 40 p. 179), ed Hermann (ad Sophocl. Antig. Praef. p. VI seq. ed. 3). Più rara l'inversione τί πως; nè però le mancano esempii (v. Stallb. l. c.). Ancora Klitzsch difende bene quella lezione, che altra volta Stallbaum (Ap. p. 32) avea riprovata, amando meglio di leggere per congliettura Σὺ δὲ δὴ κτλ.

NOTA 83.

La frase « ἑκάστοτε πολλάκις (58 A) » non si può per parer nostro, rendere altrimenti, se non circoscrivendola a quel modo che abbiamo fatto. V. Plat. Pol. 306. E: Stallb. 1 ed. p. 191: ed Ast Lex. Plat. alla v. ἑκάστοτε.

NOTA 84.

Non vorrei che avendo tradotta « per essere massima ed ottima » si credesse che io approvassi punto la correzio-

ne proposta dubitativamente dallo Stefano (p. 588) ed accettata dallo Stallbaum nella 1 ed. (p. 144). Bisogna tener ferma la volgata: τῷ μεγίστη καὶ ἀρίστη καὶ πλεῖστα ὠφελοῦσα ἡμᾶς: e spiegarla per la confusione di due costruzioni diverse, come fa lo Stallbaum nella 2 ed. p. 333, essendo al tutto insufficienti le spiegazioni di Fischer (p. 588), di Lehrs (Jahn. Ann. a. 1827. vol. II. P. 1. p. 155) e di Bernhardy (Sintax. Gr. p. 312) e Winckelmann (Praefat. ad Euthyd. p. XIII).

Molto più mitemente è giudicata qui da Platone l'arte rettorica, che non si faccia nel Gorgia (463. A. seg.): sendo che qui le concede pure di essere massima ed ottima, quanto al prò che reca alla civil società, ed al potere che ha sovra di essa. Invero, nel Gorgia, a suo luogo, dimostreremo come tutti i giudicii che Platone dà dell'arte rettorica si accordino insieme: nè il Filebo faccia punto disarmonia. Del resto la medesima forza, che qui, le è attribuita nei seguenti versi di Euripide, belli certo di per sè, tuttochè non molto bene a proposito messi in bocca ad Ecuba disperata della morte di due figliuoli, e che cerca di persuadere Agamennone, a concederle di vendicarsene in parte sopra Polimestore, uccisore dell'uno.

τί δῆτα θνητοί τἄλλα μὲν μαθήματα
μοχθοῦμεν, ὡς χρή, πάντα καὶ μαστεύομεν,
πειθὼ δὲ, τὴν τύραννον ἀνθρώποις μόνην,
οὐδέν τι μᾶλλον ἐς τέλος σπουδάζομεν,
μισθοὺς διδόντες μανθάνειν, ἵν' ᾖ ποτε
πείθειν, εἴ τις βούλοιτο, τυγχάνειν θ' ἅμα.
Eur. Hec. v. 797. Ed. Matth. p. 40.

Non perderebbero punto di lor bellezza ad essere tradotti in prosa così « Ora a che noi mortali ci travagliamo con compitezza nelle altre discipline, ed ogni cosa investighiamo: e

l'arte della persuasione, la sola tiranna degli uomini, non tentiamo però punto di studiare a perfezione, dando mercedi per appararla: affinchè fosse talora lecito di persuadere, checchè l'uomo si voglia, e di conseguirlo ad un'ora? »

Circa al periodo che comincia da « E quanto », il quale ha nel greco quella medesima forma di anacoluto che abbiamo procurato di conservargli nell'Italiano, vedi Stallbaum 2 ed. p. 329.

NOTA 85.

Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ δρᾶν (h. e. *ξυμμιγνύναι τἀληθέστατα τμήματα*) *οὕτως* (61. E). Δρᾶν suole in greco porsi per qualunque altro verbo anco intransitivo che s'avesse a ripetere dal precedente discorso: del qual'uso v. Stallbaum al Fil. 20. E. 2 ed. p. 143 ed a questo luogo p. 348: al Sofist. 233 C. p. 118. Il che abbiamo voluto dire, perchè un medesimo uso ha il verbo *fare* nel volgar nostro. « *Udite* ciò, che egli vi dirà, come *fate* me, che sappiate per certo, che ogni anima che non gli darà udienza, fia sterminata dal popolo suo ». Cav. Att. Ap. cap. 4. « *Mandò* loro e in loro lo spirito santo come *fece* a noi ». Id. cap. 19. « E non solamente *io sono afflitto* dall'infermità mia, ma peggio *mi fanno* i frati ». Fior. S. Franc. cap. 25. « A me pare che l'uomo peccatore più *teme* il suo bene che non *fa* il suo danno ». Id. cap. Relig. « Non avrebbero voluto che il male *si distendesse* tanto, quanto *fece* poscia ». Cav. Vit. Madd. cap. 1. « E dovette *avvenire* a te, come *fa* a tutti coloro, che fuggono la fatica ». Gelli Circe. Dial. 1.

NOTA 86.

Ἔστω δή τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς πέρι δικαιοσύνης, ὅ τι ἔστι, καὶ λόγου ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν κτλ. (62. A). Quanto al significato di φρονῶν si vegga n. 3. e si osservi come qui si

commuta φρονεῖν con νοεῖν. Nasce non per tanto dubbio intorno al significato della voce λόγος: la quale, secondo abbiamo dimostrato nella n. 51, si dice propriamente della manifestazione della διάνοια, fatta colla parola, tuttochè si truovi non di rado usata da Platone quasi nel significato di διάνοια, o di *ragione* che vogliam dire, non accennando per nissuna guisa ad estrinseca manifestazione che a parola se ne possa fare. Però contesero i traduttori e gl' interpreti, se nell' un modo o nell'altro si avesse qui ad intendere λόγος. Se non che a noi pare che questa sia quistione inutile e vana: sendo, che molto agevolmente ὁ ἄνθρωπος λόγον ἔχων si può stimare che sia quell'uomo, il quale abbia facoltà di esprimere estrinsecamente le sue intellezioni, e però sia abile a rendersene ragione: dappoichè la manifestazione estrinseca della propria intellezione richiede di necessità non solo che essa si abbia, ma sì ancora che si abbia in modo da esserne a sè medesimo consapevole e potersene render *ragione*. Onde λόγος si ha qui a prendere nell' interezza dei suoi significati: ed a questo senso corrisponde perfettamente la parola *discorso*, la quale, come ciascuno può certificarsi di per sè, si truova molte volte negl' italiani autori usata con quest' interezza medesima. (Vedi, se ti piace, Cousin p. 498: Stallbaum 1 ed. p. 206; 2 ed. p. 349). E che λόγος si abbia ad intendere in questo modo, si fa più chiaro al vedere che nel periodo segnente a λόγον ἔχων si oppone ἀγνοῶν.

NOTA 87.

Ἆρ' οὖν οὗτος ἱκανῶς ἐπιστήμης ἕξει κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους ἀγνοῶν, καὶ χρώμενος ἐν οἰκοδομίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως κανόσι καὶ τοῖς κύκλοις (62 A); La sfera ed il cerchio divino sono la sfera ed il cerchio ideale o nelle loro

idee : dove la sfera ed il cerchio umano sono la sfera ed il cerchio reali , o attuati nella natura delle cose , quali noi li veggiamo e tocchiamo (vedi i Proleg. al §. 40). Ταύτην e τούτους si dicono δεικτικῶς di queste cose di quaggiù, che veggiamo e maneggiamo tuttodì : alle quali si oppongono τὰ ὄντα ἀεί (V. Stallb. Phil. 2 ed. p. 336: Bernhardy Sintax. p. 279 seg.). Di questo uso v' ha esempio più su in questo stesso Filebo (58. E: vedi ancora Phaed. 75. E: ed ivi Heindorf §. 55 p. 88 : Phaedr. 250. A: Parmen. 130. E: Cratyl. 405 D, e Pindar. Olymp. 1. v. 181).

Schütz (Part. 3. §. 38) volle espeller dal testo le ultime parole κανόσι καὶ τοῖς κύκλοις, vedendo che dei primi non s'era fatta menzione per lo innanzi, ed asserendo senza nissuna ragione che esse pervertissero il senso. Heindorf (in Stallb. 1 ed. p. 209), meno crudele , propose di leggere θείοις καὶ in luogo di καὶ τοῖς. La traduzione Ficiniana (p. 28) non rendeva nissuno idoneo senso nè per sè nè riferita al testo: e tutti i traduttori, che la seguono, incorrono in un medesimo rimprovero. Alcuni interpreti tedeschi moderni o frantendono al tutto il senso (Götz p. 92) o tralasciano ὁμοίως (v. Stallbaum 2 ed. p. 350). Solo Stallbaum (nella 2 ed. p. 351) vide prima il senso vero di queste parole , riferendo ὁμοίως a κύκλῳ καὶ σφαίρᾳ αὐτῇ τῇ θείᾳ, e spiegando l'articolo innanzi a κύκλοις, secondo quell'uso che abbiamo mostrato nella nota 51. Questa interpretazione abbiamo ritratta nel nostro volgarizzamento, spiegando in vero più che traducendo ὁμοίως per ottenere chiarezza.

NOTA 88.

« Si ha risguardo al luogo di Omero nell'Iliade IV. 452 seg.

ὡς ὅτε χείμαρροι ποταμοὶ κατ' ὄρεσφι ῥέοντες
ἐς μισγάγκειαν συμβάλλετον ὄβριμον ὕδωρ.

Che sia μισγάγκεια, è chiarito non pure dall'origine della parola, ma è mostrato ancora dai Grammatici. Schol. min. « εἰς μισγάγκειαν· εἰς κοῖλον τόπον, ἔνθα ὁμοῦ συμμίσγεται τὸ ὕδωρ ἀπὸ διαφόρων τόπων. » Hesichio. « μισγάγκεια· κοῖλος τόπος, εἰς ὃν πανταχόθεν τὰ κάτω φερόμενα ἀπὸ τῶν ὀρῶν ὕδατα μίσγεται » Suida. « μισγάγκεια. τόπος κοῖλος, εἰς ὃν τὰ καταφερόμενα μίσγεται ἀπὸ πλειόνων ὀρῶν ὕδατα· » (Stallb. 2 ed. p. 352). Quindi si dimostra la guisa che abbiam tenuta nel tradurre. (V. ancora Schol. a q. l. ed. Rhunk. p. 43. o ed. Bekk. p. 58: Damm. Lex. Hom. a q. v. ed. cit. p. 617).

NOTA 89.

Vedi i Proleg. P. 2. §. 40.

NOTA 90.

DELLA TERMINOLOGIA DEL FILEBO.

Quegli uomini, non abbastanza oculati, i quali, per opporsi ad una opinione molto diversa, e più viziosa d'assai, fermamente tengono il gentil nostro linguaggio per un corpo morto, che di conseguente non sia capace di nissuna manifestazione che da vital vigore derivi, e però si debba per il meglio imbalsamare e conservare al possibile in quella condizione in cui lo lasciarono gli ultimi che lo videro vivo, non faranno certamente buon viso alla voce *commisura*, che nella Crusca di Bologna si truova con solo un esempio del Salvini, uomo di poca o nissuna autorità presso di loro. Se non che a me pare, che questi siffatti uomini non s'abbiano ora ad udir punto:

imperò che la loro sentenza, come non malagevolmente potrebbesi pruovare, è non pure affatto contraria al buon senso ed alla opinione comune e costante dei classici, i quali, da Dante insino al Salviati, hanno creduto essere la lingua nostra un germe vivo e fecondo, ordinato ad esplicarsi perpetuamente in modo consentaneo alla propria natura, ma sì ancora, ove fosse accettata, impedirebbe, che noi Italiani avessimo in atto un linguaggio filosofico così mirabile per nobiltà, leggiadria, evidenza e precisione, come per avventura l'abbiamo potenzialmente nei Classici nostri e massime nei trecentisti, che cominciarono ad attuarlo. Dappoichè esso attignerebbe parte e con molta larghezza alla fonte comune dell'antica lingua latina, rifornita di tutte quelle virtù nascoste nei particolari linguaggi degli antichissimi popoli italiani, massime Greci; le quali, instecchite ed indolenzite dal predominare esclusivo della razza latina, furono in mirabil guisa ravvivate dall'aure cristiane, e parte, con più parsimonia, deriverebbe dalla terminologia squisita degli scolastici. E per tal guisa noi giugneremmo ad avere un linguaggio filosofico o egualmente o poco meno ben fornito, che quello dei Greci: il quale, ad una cogli altri antichi, intanto si diversifica da quegli delle nazioni odierne, derivato per lo più da più parti, che « questi si fanno subito via all'intelletto, dove i primi cercano egualmente di produrre in sull'esterno senso una corrispondente efficienza, e di sostenere ed ajutare la facoltà del pensare, riempiendo innanzi tratto l'orecchio di una cotal maniera di oscura coscienza di quel pensiero, che debbasi colle parole comunicare » (Müll. Gesch. der Griech. Liter. cap. 1. Breslau 1841. vol. 1. p. 9.). Il che adoperano per mezzo di quella deduzione intrinseca ad un'ora ed estrinseca di tutte le lor parole da non moltissimi e determinati radicali: come si vede fatto in questo luogo di Platone, il quale, esprimendo il suo concetto colle parole μέτρον, ἔμμετρον, ξύμ-

μετρον, μετριότης, ξυμμετρία, ha dato al suo ragionamento, oltre alla sua propria ed intima forza, anco un' evidenza esteriore e palpabile. E questa ultima sarebbe andata al tutto perduta, se in italiano si fosse tradotto *misura, moderato, proporzionevole, moderazione, proporzione*: dove invece si conserva tuttaquanta, rivocando in uso la parola *misuranza* dei trecentisti, corrispondente benissimo a μετριότης, ed accettando *commisura* dal Salvini che rende per lo appunto συμμετρία, della quale neppure i Latini avevano l'equivalente (Plin. Hist. nat. XXXIV. 19. 16. ed. cit. v. 9. p. 182: Creuzer in Plot. de pulchrit. p. 146). Ed è a credere, che queste ragioni appunto il Salvini avesse alla formazione di parole nuove derivate da que' medesimi radicali, che si trovavano in altre esprimenti un concetto affine, benchè più supremo e più semplice: servendosi, non sempre invero felicemente, dell' analogia, la quale egli non teneva, come fanno quegli uomini più su nominati, per estrema pernicie e morte d'ogni linguaggio.

Speriamo che queste parole ci abbiano a bastare per difendere la voce *triade* ed alcune altre non registrate in nissuna Crusca, che abbiam creduto di potere adoperare.

NOTA 91.

Leggo ῥηρῆσθαι (66. A) col cod. Bodl. Vat. Ven. ΠΣ: le antiche edizioni leggevano εἰρῆσθαι: Grou, Schleiermacher e Beck (p. 594) di già aveano conghietturata la vera lezione. Per l'interpretazione di questo luogo vedi i Prolegomeni P. 2. §. 43.

NOTA 92.

Ἀρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἅ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθείσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ

τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον [ἢ] *τῆς ἡδονῆς ξυγγενῆ* : (66. C). « Ast (p. 424) opinò, che si avesse a togliere *τέταρτα* di questo luogo, in guisa che si leggesse : *Ἀρ' οὖν οὐχ ἃ τῆς ψυχῆς κ. τ. λ.* Ma non occorre nissuna mutazione: imperò che, secondo una guisa di costruire alquanto libera, *τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα* ripete *τέταρτα* che si legge più su » (Stall. 2 ed. p. 369). Di poi debbesi cacciar dal testo l'*ἢ* ch'è innanzi ad *ἡδονῆς*, come lo Stallbaum dapprima (1 ed. p. 229) conghietturò, e consentirono lo Schleiermacher (p. 503), e i triumviri turicensi (ed. maj. p. 292, et min. p. 85). Ed invero non diffinirebbesi agevolmente che voglia dire quell'*ἢ*: sendo che gli è chiaro, che le cognizioni, le arti e le opinioni rette si abbiano a porre nel quarto grado per rispetto alla bellezza, verità e misuranza, appunto perchè esse sono più del piacere al bene connaturali, non già perchè sieno più al bene connaturali che al piacere. Questa correzione ebbe ancora il Ficino: *tribus illis succedunt quia bono sunt quam voluptas cognatiora* (p. 30): onde, per caso raro, non male, quanto al senso, traduce il Bembo «*perchè sono più congiunte al bene che il piacere* ».

NOTA 93.

Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς [*ἐπιστήμας*], *ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας* (66. C). Or che vorrà mai qui dire *ἐπιστήμας*? Per qual mai modo si possono nominare *scienze* i piaceri? E dicendosi qui che più su si sieno nominati così, qual mai è la parte del dialogo, in cui questo si truovi fatto? Il luogo, al quale queste parole si riferiscono, è più su (51 B. seg.), ove noi abbiamo tradotto « (Si debbono tener per veri) quei (piaceri) che vengono dai colori, i quali si dicono begli, e dalle figure, ed il più degli odori ed i suoni, e quanti altri, provenendo da non sensati e non dolorosi bisogni, sensatamente

e piacevolmente senza ombra di dolore gli sodisfanno (p. 86) ». Or qui non è nulla che possa spiegare ἐπιστήμας. Non male però gli eruditi tedeschi si sono adoperati in varie correzioni. Se non che ardita e soverchia era la conghiettura prima dello Stallbaum, che volea toglier dal testo le parole « τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἐπιστήμας »: tanto più che τῆς ψυχῆς αὐτῆς esprime una condizion necessaria di quei piaceri veri diffiniti più su. Ci parrebbe inutil ripetizione a mettere ἡδονὰς in luogo di ἐπιστήμας, come propose lo stesso Stallbaum nell'Appendice p. 38. Però ci siamo tenuti volgarizzando alla terza opinione del medesimo erudito, di tener per sospetta la sola parola ἐπιστήμας.

Ma, considerando che nel luogo citato si annoverano due ragioni di piaceri veri, l'una sensata proveniente da certe maniere di colori, di figure, di odori e di suoni, l'altra insensata proveniente dalle cognizioni (V. Schleierm. p. 503), e ponendo ancor mente, che con poca probabilità in questo novero de' beni si tralascerebbero questi ultimi, ci è nato dubbio se non fosse a preferire di correggere in un qualunque modo ἐπιστήμας, che non di torlo via dal testo. E troppo audace invero può parere la trasposizione che propone Trendelendurg (De Phil. Plat. Cons. p. 26), leggendo « ταῖς δὲ αἰσθήσεσιν καὶ ἐπιστήμαις ἑπομένας » : ma non sappiamo, perchè, non essendo affatto necessario, che le ragioni dei piaceri si annoverino qui nello stesso ordine, nel quale sono state discorse, non si possa in partito estremo correggere così: « Πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ταῖς ἐπιστήμαις καὶ αἰσθήσεσιν ἑπομένας. *E quinti da ultimo quegli che ponemmo per piaceri, avendoli diffiniti senza dolori e soprannominatigli puri e di sola l'anima, e vegnenti in seguito delle cognizioni e delle sensazioni* ». Aggiugnerebbesi così ταῖς innanzi ad ἐπιστήμαις e torrebbesi ταῖς δὲ innanzi ad αἰσθήσεσιν. Il che fare è

forsè ancora ardire soverchio: onde potrebbesi correggere più mitemente in tal guisa: « Πεμπτὰς τοίνυν ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὁρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονόμασαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστημαῖς, τὰς δὲ αἰσθήσεσιν ἑπομένας»: sottintendendosi τὰς μὲν innanzi ad ἐπιστήμαῖς, secondo l'uso frequentissimo di tralasciare l'uno dei due partitivi ὁ μὲν, ὁ δὲ, del quale abbiamo discorso nella nota 59. In questa seconda guisa la mutazione lieve di ἐπιστήμας in ἐπιστήμαις non avrebbe per se nissuno incomodo, e si gioverebbe per giunta dell'autorità del cod. Σ presso Bekker (p. 620): nè τὰς in luogo di ταῖς darebbe nissun' ombra, potendo essere lo scambio agevolissimo. Se questa correzione mitissima si accettasse, il senso si avrebbe a render così: « *E quinti da ultimo quegli che ponemmo per piaceri, avendoli diffiniti senza dolori e soprannominatigli puri e di sola l'anima, parte vegnenti in seguito delle cognizioni e parte delle sensazioni* ». Quanto a noi, tuttochè nel volgarizzare avessimo tenuta la conghiettura ultima dello Stallbaum, pure richiamati dal Trendelenburg ad una considerazione più squisita di questo luogo, l'abbiamo nei Prolegomeni interpretato come s'egli porgesse quel senso che da qual s'è delle due nostre correzioni si può ritrarre: ed in una edizione del testo, ci terremmo fermi alla seconda correzione proposta.

NOTA 94.

Questo verso orfico è allegato ancora da Plutarco: De Ei Delph. 391. D. ed. cit. v. 2. p. 602. Vedi ancora Orphic. Fragm. ed. Hermann. p. 473; Lobeck Aglaoph. p. 788. seg.

NOTA 95.

Le antiche edizioni leggevano « Πρῶτον δέ γε οὐκ ἂν οἱ πάντες βόες τε καὶ ἵπποι καὶ τἄλλα ξύμπαντα θηρία φῶσι τῷ τὸ χαί-

ρειν διώκειν ». Le prime parole non darebbero nissuno idoneo senso, lette così: però Bekker (p. 623) con l'ajuto di ottimi codici lesse « Πρῶτον δέ γε οὐδ' ἂν οἱ π. β. e τῷ in luogo di τῳ » : quest'ultima correzione è al tutto da accettare, ma le prime parole non divengono neppur così a sufficiente chiarezza. Però Stallbaum corresse: « Πρῶτον δέ γ' οὔ, οὐδ' ἂν οἱ πάντες κ. τ. λ. ». Se non che a noi par da trascegliere la lezione, che se ne truova in Eusebio, appruovata anco dall'Ast (p. 426) : « Πρῶτον δέ γε οὔ, κἂν ἅπαντες. . . . . φῶσι τῷ τὸ χαίρειν διώκειν ». Questa appunto noi abbiamo renduta (Vedi intorno a questo luogo i Proleg. P. 1. cap. II. 2).

NOTA 96.

Καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας μᾶλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν Μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἑκάστοτε λόγων (67. B). Dal volgarizzamento, che abbiam dato di questo luogo, si può vedere non essere punto necessaria nissuna di quelle correzioni, che propongono gli eruditi tedeschi (Stallbaum. 2 ed. p. 373: Ast p. 426). Nè il concetto nè la forma hanno nulla, che non si accordi benissimo colla maniera Greca e Platonica di concepire e d'esprimere.

NOTA 97.

Leggiamo ἀπαρεῖς con Stallbaum, il quale (2 ed. p. 374) ha difesa benissimo questa lezione degli antichi editori contro gli editori più recenti e contro Hermann (Histor. Phil. Plat. 1. p. 188. Annot. 639). Di tutto quello, che a questa fine del dialogo si appartiene, abbiamo discorso nei Prolegomeni P. 1. C. 1.

BIBLIOGRAFIA DEL FILEBO

"Εστι τις ἂν ἄνθρωπος ἕλλην ἰατρὸς ἢ γραμματικὸς ἢ ῥήτορ ἢ φιλόσοφος ἢ ὅλως ὁστισοῦν ἄλλος ἀντιποιούμενος λόγων, ὅς οὐκ ἀνέγνω τὸν Πλάτωνος Φίληβον;

V'ha egli alcun greco o ch'ei si sia medico o grammatico o retore o filosofo, o che in qual s'è altro modo s' intrametta di lettere, il quale non abbia letto il Filebo di Platone?

Gal. πρὸς Λύκον. op. ed. Bas. v. 5. p. 333.

Gli autori più antichi, nei quali questo dialogo di Platone si trovi citato, non sogliono altrimenti nominarlo che Φίληβον solamente: così, per esempio, fanno Dionigi Alicarnasseo (op. ed. Tauchnitz. t. 6 p. 187), Plutarco (p. 391. C. ed. cit. t. 2 p. 601 e 1014. D. ed. cit. t. 5. p. 131), Galeno (op. t. 5. ed. cit. p. 333), Ateneo (III. 17. p. 97. C. ed. Schweigh. v. 1. p. 378; X. 5. p. 423. B. ed. cit. v. 4. p. 46; 6. p. 424. D. ed. cit. p. 52; XII. 1 p. 511. D. ed. cit. p. 410), Origene (c. Celsum I. p. 20; IV. p. 196. Spencer.), Porfirio (Ptolem. p. 255), Eusebio (Praep. Evang. lib. XII. 51. p. 628 ed. Colon; lib. XIV. 22 p. 770), Proclo (in Tim. l. II p. 117; in Alcib. prior. Comment. ed. Creuzer.

p. 153 ; Theol. Plat. I. c. 5. III c. 13. c. 21), Ermia (in Phaedr. Comment. ed. Ast c. 15. p. 88), Stobeo (Ecl. Eth. I p. 85 ed. Heeren), Polluce (III. 133) ed altri non pochi — Gli fu aggiunto addiettivo di ἠθικὸς *(morale)* dai Grammatici per indicare il genere, al quale apparteneva (Diog. Laert. III. 50) : altri lo chiamarono πολιτικὸν (*civile*. Psello Παντοδαπ. c. 75. secondo l'opinione di Albino Isag. c. 5). Nelle tetralogie di Trasillo Mendesio, platonico di poco nome, vissuto a'tempi di Augusto e Tiberio (v. lo Scol. di Giovenale alla Sat. VI v. 576: Menagio ad Diog. Laert. l. III. 1: Brucker. Hist. Phil. Per. II. pars I. lib. 1. c. 2. Sect. 3. §. 2. v. 2. p. 163) il Filebo era intitolato Φίληβος ἢ περὶ ἡδονῆς (*Filebo o del piacere*. Diog. Laert. III. 58): seguendosi l'opinione falsa e volgare, molto ben confutata da Olimpiodoro (in Phil. Scholia. §. 1—2. p. 237: v. Fic. in Phil. comment. c. IX. Op. ed. cit. p. 1215: Patrit. Mystica Aegypt. et Chaldaeor. p. 45), la quale teneva essere subbietto del Filebo la sola trattazione della natura e del valor morale del piacere. Non ho creduto di dover obbedire in questo a Trasillo (Stallbaum. Proleg. 1 ed. p. 22).

§. 1.

Commentatori antichi del Filebo.

Il Filebo fu presso gli antichi filosofi in considerazione grandissima: e quando essi, stanchi e scontenti della fisica materiale e della morale astratta degli stoici, ritornarono di nuovo ad attignere ai libri Platonici, alcuni luoghi del nostro dialogo furono cardini principali della nuova maniera d'interpretare le dottrine del Filosofo Ateniese (Ravaiss. Ess. sur la Métaph. d'Arist. v. 2. p. 335). E di poi secondo che i Neoplatonici meglio andavano costruendo ed innalzan-

do sui fondamenti Platonici quelle lor trinità e processioni, nello quali appare così chiaramente l'ombra divina del cristianesimo, tuttochè guasto e corrotto dal naturalismo pagano, andava insieme crescendo di valore e d'importanza il Filebo. Però egli a quei tempi ebbe commentatori in non minor numero di qual s'è altro dei maggiori dialoghi di Platone: e sarebbe subbietto bellissimo di dissertazione il discovrire le loro interpretazioni, rintracciandole nell'unico commentario superstite di Olimpiodoro, e nelle opere tutte dei Neoplatonici da Plotino insino a Proclo. Si avrebbe campo così a mostrare tutti gli avanzamenti che fece ciascuna dottrina particolare del Filebo, e la quistione generale del sommo bene in tutto il corso della greca filosofia. Si potrebbono disaminare l'interpretazioni strane che i neoplatonici davano a molte parti della greca mitologia: e vedere qual senso abbia il mito di Prometeo nel Filebo. Si avrebbe agio a considerare molto squisitamente, quanta parte di falso fosse nell'interpretazione neoplatonica del sistema Platonico: e, dove un simil lavoro si compiesse per tutti i dialoghi di Platone, si potrebbero più esattamente e certamente, che non si è fatto sinora, disvelare le fonti vere e varie del neoplatonismo, e con questo non solo risolvere alcune quistioni di storia filosofica importantissime, ma ancora divisare e fermare l'efficacia delle speculazioni Platoniche sul successivo svolgimento del pensier greco. E con siffatto intendimento ho scritta una dissertazione *sui Commentatori Neoplatonici del Filebo*: e l'avrei pubblicata in questo libro, se non mi fosse paruta immatura ancora, ed incompiuta. La riserbo quindi ad altro tempo, quando per lo avere più agio a studiare le fonti neoplatoniche ed altri libri, che non mi è venuto ancor fatto di avere, potrò anco esser più abile a trattare il subbietto con tutta quell'ampiezza e precisione che gli è richiesta. Per ora mi parrà sufficiente di far novero nudo ed esatto di tutti gli anti-

chi scrittori, dei quali si è in qual s'è guisa affermato che abbiano scritto intorno al Filebo.

1. Galeno scrisse un trattato « Περὶ τῶν ἐν Φιλήβῳ μεταβάσεων: *Intorno ai trapassi del Filebo* »: e molto probabilmente al Filebo si riferiva un altro suo opuscolo « περὶ τοῦ τῶν ὄντων ἕκαστον ἕν τε εἶναι καὶ πολλά: *intorno allo essere ciascuno ente uno e molti ad un'ora* » (Vedi Histor. Liter. Claudii Galeni in edit. Kühn c. 199 e 201 cit. da Stallbaum). L'uno e l'altro sono perduti: e del secondo si scorge di subito qual fosse stato il subbietto; del primo non così. Lo Stallbaum (l. c.) sospetta, che esso abbia discorso del nesso e del legame che hanno tra di sè tutte le parti del Filebo e ciascuna di esse coll'altra e dei modi di passare da uno ad altro argomento. Ed in vero, siccome abbiamo osservato nei Prolegomeni (P. 1. C. 1), una delle parti più malagevoli dell'interpretazione del nostro dialogo si è appunto di scovrire e mettere in chiaro cotal nesso e legame: ma tuttavia questa trattazione puramente logicale non mi pare al tutto propria e speciale di quel Galeno, il quale credeva che il Filebo fosse di tanta importanza negli studii medicali, che nissun medico ci potess'essere, che non l'avesse studiato. È più probabile invece, che Galeno in questo libro discorresse di sole quelle parti del Filebo (31 B—32 C. trad. p. 43—44; 46 C—47 B. trad. p. 75—77), nelle quali si tratta dei trapassi del piacere al dolore e viceversa: circa alla generazione dei quali non pare, che egli avesse opinione gran fatto diversa dalla Platonica. (v. Ravaisson. l.c. p. 262).

2. Eubulo. Da solo il proemio del libro di Longino περὶ τέλους (Fabric. Bibl. Graeca. ed. Harles. v. 5 p. 172), conservatoci da Porfirio nel capitolo 20 della sua vita di Plotino, abbiamo notizia di un Eubulo o d'un suo commentario al

Filebo. Dice quivi Longino che, per lo avere egli viaggiato in molte parti ad una co' suoi genitori, quand'era ancora fanciullo, ebbe opportunità di conoscer tutti quegli che di studii filosofici a quei tempi di sua fanciullezza s'intramettevano. E tutti gli divide in due parti: in quegli che scrissero ed in quegli che si contentarono solo d'insegnare: tra questi secondi annovera, siccome Platonici, Eubulo e Diodoto, professori di filosofia in Atene: imperocchè, egli aggiugne, tuttochè Eubulo il commentario al Filebo ed al Gorgia scrivesse ed ancora circa alle obbiezioni di Aristotile alla Republica di Platone, non sono tuttavia questi suoi scritti tal cosa e così principale che bastino a farlo annoverare nell'altro ordine (Long. ed. Egger. Paris 1837 p. 74. Fr. 5. § 1 e 3). Quando adunque si voglia accettare l'opinion probabilissima di Ruhnkenio (Dissert. de vita et script. Long. §. 3. ibid. p. 6), che Longino nascesse l'anno A. C. 213, e si aggiugnesse con verisimiglianza grandissima, ch'ei doveva essere almeno in sui quindici anni, quando viaggiava, si troverebbe che Eubulo verso il 228 occupava la cattedra pubblica di Filosofia Platonica, fondata in Atene da Marco Aurelio Antonino sin dal centosettantasei dopo Cristo. (Luc. Eunuch. §. 3. Ed. cit. v. 2. p. 352 ed ivi gl'interpr.: Eunap. Vit. Sophist. I. p. 318. ed. Commel.; Capitolin. in Antonin. c. 11; Philostrat. Vit. Sophist. II. 2. 20: Dio Cass. LXXI, 31: Bruck. l. c. sect. IV. p. 310.). Non ci rimane nissuna notizia del suo commentario: ma a noi pare di poter conghietturare, ch'egli dovesse seguirvi piuttosto quella maniera d'interpretazione molto esatta e fedele, la quale teneva Attico a' tempi di M. Aurelio Antonino (Brucker l. c. Sect. III. p. 175: Ritter. op. cit. v. 4. p. 257), calcando molto di presso il testo Platonico, e sceverando squisitamente le dottrine Platoniche dalle Aristoteliche, che non quella cominciata pure allora ad instituire prima forse da Potamone e poi da Ammonio Sacca in Alessandria, se-

condo la quale le dottrine Platoniche si volevano coll'Aristoteliche conciliare e sull'une e l'altre innestare le cristiane (V. Brucker. l. c. Sect. IV, p. 193—214: Ritter. l. c. p. 574: Simon Hist. de la phil. d'Alex. t. 1. p. 200—207: Vacherot Hist. de la phil. d'Alex. t. 1. p. 339 seg.). E questa conghiettura ha tre fondamenti, 1. l'essere al 228 tanto recente la filosofia neoplatonica Alessandrina che non aveva ancora potuto ottenere efficacia in sui Platonici d'Atene; 2. l'attribuirsi da tutti gli autori l'introduzione di questa nella scuola d'Atene a Plutarco, figlio di Nestorio, verso il finire del decimoterzo od il principiare del decimoquarto secolo: 3. il non essere mai citato Eubulo negli scolii del neoplatonico Olimpiodoro.

3. Porfirio, Giamblico e Siriano. Crede Vittore Cousin di poter argomentare dagli scolii superstiti di Olimpiodoro, che ciascuno di questi tre filosofi neoplatonici avesse scritti commentarii al Filebo: e tuttochè consenta che per Porfirio si possa affermare meno sicuramente che per gli altri, crede non per tanto, che non se ne abbia punto a dubitare per Giamblico e Siriano (Cous. Oeuvr. Brux. 1841. v. 3. p. 368). Ma a me invece pare, che, senza testimonianza precisa degli antichi, non sia lecito di attribuire probabilmente a qual si è di quei tre un commentario al Filebo. E dapprima quanto a Porfirio, in solo uno dei tre luoghi, nei quali è citato, pare che le sue parole abbiano avuta occasione da una condizione speciale della disputazion del Filebo: sendo che vi si dichiara, come Platone abbia discorso della forza causale della mente a fine di farci conoscere, che la nostra mente si vantaggia sul piacere appunto per lo esser cognata alla mente, che il tutto signoreggia (p. 262. §. 128): negli altri due luoghi si trova o una posizione generale di filosofia Porfiriana: «πάντα εἶναι πανταχοῦ; *che tutto sia da per tutto*» (p. 261. § 124); o una tesi speciale di etica Porfiriana, che la vita intellettiva

si debba cioè preporre alla mista (p. 239. §. 10). Il medesimo è a dire di Giamblico: un solo è il luogo che abbia riferimento speciale al Filebo: quello, ciò è dire, dove si ragiona del suo scopo, circa il quale insieme con Siriano e con Proclo si afferma che versi intorno alla causa finale di tutti gli esseri, od altrimenti intorno al bene a tutti comune (p. 238 §. 5): negli altri luoghi o si dice, che il piacere è stato da Giamblico inneggiato (p. 242 p. 20), o che Giamblico prepone la vita mista all'intellettiva, apparentemente contro all'opinione di Porfirio, ma in sostanza non discordandone affatto (p. 239. §. 10), o ch'egli, seguendo Pitagora, afferma, che Prometeo significa le processioni degli Dii nella natura ed Epimeteo le conversioni ritornanti all'intelligibile (p. 246. p. 41): o si ragiona degli ufficii che vengon da lui assegnati a ciascuno dei tre principii (p. 257. §. 101), o d'una sua opinione che tutto sia da per tutto (p. 161. §. 124), o in fine del modo, nel quale le tre monadi, cioè la commisura, la verità e la bellezza, procedono dal bene (p. 285. §. 235): le quali tutte cose il teurgo neoplatonico avrebbe potuto così ben dire in qual s'è delle opere sue, come in un commentario al Filebo. Bisogna ripetere il medesimo di Siriano: riferisconsi specialmente al Filebo sole quelle sue parole che parlano dello scopo di questo dialogo (p. 238. §. 5): le altre o discorrono del doversi propriamente attribuire la verità al primo ente, la bellezza all'anima, e la commisura alla mente (p. 285 §. 236): o di certe bipartizioni che il maestro di Proclo faceva del misto e di ciascuno dei suoi elementi (p. 287. §. 225). Tutte queste citazioni di Olimpiodoro hanno certamente molto valore per fare argomentare, come secondo le varietà dei sistemi di Porfirio, di Giamblico e di Siriano si trasmutasse l'interpretazione del Filebo: ma non ne hanno nissuno per dimostrare, secondo vorrebbe il Cousin, che ciascuno di quei

tre neoplatonici si fosse con particolare opera occupato del nostro dialogo.

4. Proclo è stato tenuto da Fabricio (op. cit. v. 9. p. 426) in poi per autore d'un commentario del Filebo: sendo che e v'accenna ei medesimo ne'suoi commentarii al Timeo (p. 53 e 222) e si ritrae da un fatto raccontato da Damascio (in Phot. p. 550) e ripetuto da Suida (alla v. Μαρῖνος), che noi toccheremo più giù. Gli scolii di Olimpiodoro ci danno sufficiente contezza delle dottrine di tal commentario, ora perduto: ed i luoghi che se ne trovano ivi allegati o in sentenza o testualmente, confrontati con i luoghi non pochi dei commentarii di Proclo all'Alcibiade, al Parmenide ed al Timeo, ove si ragiona del Filebo, darebbero abilità a descrivere con precisione sufficientissima tutte le guise della sua interpretazione. Questo farò, secondo la possibilità mia, nella dissertazione promessa.

5. Marino, napolitano, della Napoli Flavia di Samaria o Palestina vicino al Monte Garizim, discepolo di Proclo e succedutogli verso il 486 nella cattedra Ateniese, scrisse, per testimonianza di Damascio (l. c.) e di Suida (l. c.), un « Ὑπόμνημα πολύστιχον εἰς τὸν Πλάτωνος Φίληβον: ***un commentario prolisso al Filebo di Platone*** ». Se non che avendolo mandato a leggere ad Isidoro, suo discepolo, poichè ebbe udito da lui ch'era pur sufficiente quello che il maestro Proclo avea scritto di già [ἱκανὰ εἶναι τὰ τοῦ Διδασκάλου], con docilità rara lo diede di per sè medesimo alle fiamme. Nè di questa perdita pare che ci abbiamo a lamentare di molto: sendo che, secondo Damascio (l.c.), « ὁ Μαρῖνος ἐξ ὧν διαλέγετο καὶ ἐξ ὧν ἔγραφεν (ὀλίγα δὲ ταῦτα ἐστι) δῆλος ἦν οὐ βαθεῖαν αὔλακα τῶν νοημάτων καρπούμενος, ἐξ ὧν τὰ σοφὰ βλαστάνει θεάματα τῆς τῶν ὄντων φύσεος; *Marino, da quello che diceva, e da quello che scrisse (e fu poco), mostrava chiaro di non aver condotto molto*

profondo il solco di quelle cogitazioni, *dalle quali germogliano le sapienti contemplazioni della natura degli enti* (Fabr. Prolegomena ad *Marini vita Procli. ed. Boissonade Lipsiae 1814 p. XXI*).

6. Olimpiodoro, contemporaneo degli ultimi Platonici d'Atene, che vide quella scuola gloriosissima dispersa dall'editto di Giustiniano del 529 (Procli et Olimpiod. in Alcibiad. Comment. ed. Creuzer. P. 11. Proaem. p. XI—XIV), lasciò ancora alcuni scolii al Filebo. Son questi l'unico commentario superstite di tanti che furon fatti: e, per quanto si può sospettare, il peggiore. Non hanno nissuna importanza, quanto a filosofia: pochissima, quanto ad interpretazione vera o fedele del concetto Platonico: moltissima invece per la storia della interpretazione neoplatonica del Filebo. Di quelle poche parti che in esso sono utili all'interpretazione di Platone, ho fatto uso nei Prolegomeni: del resto farò disamina diligentissima nella Dissertazione.

Questi scolii, i quali non pajono scritti da Olimpiodoro stesso, ma da uno scolaro non nominato, che ne udiva le lezioni (v. p. 238. §. 6: p. 262. §. 127), si dividono in 250 paragrafi. Restarono per molto tempo inediti; tuttochè molti avessero dichiarato ch'ei si ritrovavano in molte biblioteche di Europa (Fabric. op. cit. v. 3. p. 80 v. 10 p. 631). Il primo, che dopo il risorgimento gli citasse, credo sia stato Sebastiano Erizzo in quel suo egregio libro, che ha titolo « *Dell' instrumento e via inventrice degli antichi* » (a p. 54 ed altrove). Furono finalmenti pubblicati in guisa scorrettissima dallo Stalbaum nella sua prima edizion del Filebo (v. più giù §. I. 2.) sopra un codice della Biblioteca Nemburgo-Cizense, di cui, tuttochè molto erroneamente, avea data prima notizia Müller (Nolit. et recens. Codd. Cizensium Partic. II. p. 13. V. Stallb. 1 ed. p. X—XI: 2 ed. p. 87). Intorno ad essi scrisse una dissertazione Vittore Cousin, della quale, a volerle esser

benigno, si può dire che sfiori appena il subbietto (V. Oeuvr. Bruxelles 1841. v. 3 p. 363—370): certo quegli scolii che toccano la metodica Platonica, son troppo meglio interpretati dall' Erizzo (l.c.), che non dall' egregio Professore di Francia: il quale gli frantende poco meno di quello, che faccia le opinioni stesse dell' Erizzo quell' ingegno leggiadrissimo invero ed italianissimo di Terenzio Mamiani (Rinn. della filos. P. 1. C. IV. §. 4. ed. Par. p. 81). Della filosofia particolare di quest' ultimo neoplatonico ragionarono alcuna cosa il Simon (op. cit. p. 594—600) ed il Vacherot (op. cit. 394—396).

7. Ancora ci restano dagli antichi alcuni pochi scolii grammatici, non inutili nè utilissimi, publicati la prima volta da Rhunkenio insieme cogli Scolii degli altri dialoghi Platonici. *(Scholia in Platonem ex codicibus mscrt. multarum Bibliothecarum primum collegit David Rhunkenius. Lugduni Batavorum 1800 in 8° p. 40—43)*. Furono ristampati dal Bekker: ed. di Londra vol. 9. p. 57—58; dal Beck: ed. Tauchnitz. v. 3. p. 300—309: dai Triumviri turicensi ed. maj. p. 918—919: ed. min. vol. 21 p. 73—75 etc. etc.

Il Filebo restò affatto nascosto all' ammirazione degli uomini per tutta la distesa del medio evo: durante la quale difficilmente si troverebbe traccia di esso. Ma non prima ritornò in onore lo studio delle lettere greche, e con esso quello dei platonici studii, che del valor grande del nostro dialogo si accorsero i filosofi e cercarono di giovarsene. E Marsilio Ficino, che comprendeva così intimamente e profondamente ogni parte delle platoniche speculazioni, fu primo a rimetterlo in considerazione, occupandosene più che di qual s'è altro scritto Platonico.

Da Ficino in poi il Filebo si truova non di rado allegato nei filosofi nostri del cinquecento: ma per la parte sua

metafisica e dialettica, piuttosto che per la morale. Quindi, dopo Cartesio, fu soggetto alla stessa sorte delle altre opere di Platone: che, smarritosi massime presso gli oltramontani il vero senso e la comprensione intera di tutto il sistema Platonico, del che Leibnizio si condoleva (Oeuvr. Phil. ed. Hermann p. 725), per molto tempo i filosofi eruditi, non numerosissimi, si adoperarono con pochi luoghi tratti sparsamente dalle opere di Platone a dimostrare la discordanza o consentaneità delle dottrine Platoniche colle Cristiane. A quest'ufficio due luoghi del Filebo servirono massimamente (V. n. 19 e Corr. ed agg. alla n. 34). Primo fu un altro italiano a rimettere in onore lo studio proprio ed intero del Filebo, e a comprendere tutto il valor suo per la morale speculazione. Parlo di Jacopo Stellini, uomo sommo, d'intelletto profondissimo ed acutissimo in tutto, ma quasi meraviglioso nella morale filosofia.

Poco dipoi furono gli studii di filosofia Platonica ristorati dal Tennemann in Germania (System. der Platonischen Philosophie Leipzig 1792), e quegli di Filologia Platonica dal Rhunkenio e dal Wyttenbach (Wytt. vita Rhunk. p. 48. Van-Heusde Characterismi Principum Philos. Vet. Amstelod. 1839. p. 99). Libri quasi innumerevoli si publicaron dopo costoro in Germania, indiretti ad illustrare il concetto non meno che la forma degli scritti Platonici: e non pochi di questi ebbero a subbietto lor proprio il Filebo. Noi annovereremo ed indicheremo secondo l'ordine dei tempi tutti quegli autori, che propriamente e principalmente e con tutto un libro o con parte segnata e distinta d'un libro, e non per incidente si sieno occupati del nostro dialogo. Dappoichè a voler fare il novero di tutte le opere, nelle quali anco per incidente si sia discorso del Filebo, sarebbe lavoro infinito e fuor di proposito, appartenendo piuttosto a chi la Bibliografia Platonica in universale avesse in animo di compilare.

Ancora tutti i lavori dei tempi moderni, appartenenti al Filebo, hanno indole diversa: imperò che o sono filologici o filosofici: e se filologici, o mere recensioni ed edizioni del testo, o edizioni annotate, od annotazioni particolari o traduzioni: se per contrario filosofici, si debbono sceverare in commenti universali a tutto il dialogo ed in commenti speciali a parte del dialogo. Bisognerà dunque nel nostro novero serbare queste partizioni.

1.

Edizioni.

A me non occorre di discorrere, come il testo dei dialoghi Platonici, imperfettissimo nell'Aldina (Venetiis in Aedib. Aldi et Andreae Soceri mense septembris 1513), si sia andato di mano in mano perfezionando per le avvisate censure di Giovanni Oporino nella 1. edizione Basileense, (Basileae 1524) e poi, non molto invero, per il confronto dei manoscritti fatto da Arnoldo Arleno nella 2. edizione di Basilea (1556), e quindi abbia ricevuti immensi beneficii dallo Stefano nell'edizion Parigina (1578), nella quale parve il testo Platonico recato a tanta perfezione che poco più in là si sarebbe potuto desiderare. (Vedi Fischer nella pref. alla sua edizione dell'Eutyphr.etc.Lipsiae 1783.8 e Routh nella pref. alla sua ed. dell'Eutid. e Gorgia. Oxonii 1784.) E pure fu moltissimo il giovamento che gli venne, non dall'edizione Lionese del 1590, non dalla Francofurtiana correttissima del 1602, non dalla Bipontina del 1781, curata diligentissimamente da Mitscherlich, Exter ed Emser, ma bensì dalla Bekkeriana del 1816—1818, la quale, per il riscontro fatto da Emmanuele Bekker di meglio che 80 codici, offerse la lezione Platonica recata a tal compitezza che veramente non

si potrà quind'innanzi tentarvi altro, che particolari e menome correzioni (Vedi Stallbaum v. 1. p. XLVIII—L: Schneider De legibus. vol. 1. p. XXXX: per tutti Hoffmann Bibliograph. Lex. v. 3. p. 117—123). E dopo Bekker altre edizioni si son fatte in Germania, le quali dal Testo Bekkeriano in nulla o pochissimo sogliono discostarsi [1].

[1] Io ho avuto sott'occhio e consultate o citate le seguenti edizioni generali di Platone.

« *Platonis Opera. Biponti. 1781. 8°* ». Quest'edizione, per quanto ci è paruto, ripresenta in tutta la sua purezza il testo di quella dello Stefano, colla traduzione del Ficino a piè di pagina, corretta dal Grineo e ritoccata dagli editori Bipontini. Ha ciascun dialogo alcune poche note più critiche che interpretative; quanto a quelle del Filebo, che si trova nel vol. 4 da p. 208—323, vedi più giù §. II. 2.

« *Platonis quae extant opera: accedunt Platonis quae feruntur scripta: ad optimorum librorum fidem recensuit, in linguam latinam convertit, annotationibus explanavit, indicesque rerum ac verborum accuratissimos adiecit Fridericus Astius. Lipsiae 1819 —1832. 8°*. L'Ast senza aiutarsi di manoscritti (onde non giovò al testo Platonico, quanto faceva Bekker quasi contemporaneamente), s'accostò meglio al testo dell'Aldina, che non a quello più seguito dello Stefano: tradusse di nuovo l'opere di Platone e aggiunse a piè di pagina alcune brevissime note che o indicano le varietà della lezione o propongono correzioni conghietturali, escogitate o dall'Ast medesimo o da altri. Il testo e la traduzione si racchiudono in nove volumi: altri due contengono annotazioni copiosissime ed eruditissime al Protagora, al Fedro, al Gorgia, ed al Fedone. Queste annotazioni abbiamo spesso citate col lor titolo particolare « *Friderici Astii Annotationes in Platonis opera* ». Compie quest'edizione di Platone il « *Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index. Lipsiae 1835 vol. 3. 8°* ».

« *Platonis Opera Lipsiae. Tauchnitz. 1813—1819. 12°* ». Solo nei primi tre volumi corretti dal Beck si diparte alcun poco l'edizione stereotipa Tauchnitziana dalla Stefanina. Delle note del Beck, che

A me invece bisogna parlare dell' edizioni particolari del Filebo, le quali si riducono a due:

appartengono al Filebo, il quale si legge nel vol. 3 da p. 142 a p. 228, sì discorre da noi più giù §. II. 7.

« *Platonis opera. Londini. excud. Valpey, sumptibus R. Priestley.* 1826. gr. 8 ». Ristampa purissima e diligentissima del testo Bekkeriano, curata da G. Burges. Vi furono aggiunte per intero le note dello Stefano, dell' Heindorf, dell' Heusde, del Wyttenbach, del Lindaus, del Boeck, e moltissime se ne scelsero dall' annotazioni del Serrano, del Cornario, del Thompson, del Fischer, del Gottleber, dell' Astio, del Buttmann e dello Stallbaum. Però, quanto alle note di questi ultimi, non bisogna punto aver fede all' edizione inglese, sendo che le son ricavate dai lavori giovanili di questi eruditi, e le opinioni che vi si sostengono sono state per la più parte dagli stessi loro autori abbandonate. Ad ogni modo, il Filebo si legge nel vol. 5 da pag. 415—624: per le note dello Stefano e del Fischer, mi sono giovato di quest' edizione.

« *Platonis opera omnia: recensuit et Commentariis instruxit Godofridus Stallbaum.* Gothae et Erfordiae 1833—1842. 8° ». Stallbaum avea prima cominciati a pubblicare soli i dialoghi scelti di Platone, se non che di mano in mano gliene venne fatta un'edizione compiuta. Della quale si sono insino ad or pubblicati l' apologia di Socrate, il Critone, il Fedone, il Simposio (vol. 1), il Gorgia, il Protagora (vol. 2), la Republica (vol. 3), il Fedro, il Menesseno, il Liside, l'Ippia maggiore e minore, l'Ione (vol. 4), il Lachete, il Carmide, l'Alcibiade primo e secondo, il Cratilo (vol. 5), l' Eutidemo, il Menone, l'Eutifrone, il Teagete, gli Erasti, l' Ipparca (vol. 6), il Timeo, il Crizia, il Sofista (vol. 7), il Politico ed il Filebo (vol. 8). Questa di Stallbaum, fatto ogni ragguaglio, è la migliore edizione che insino ad ora s' abbia del nostro filosofo. Il testo è correttissimo, e, tuttochè per lo più non si diparta dal Bekkeriano, pure in non pochi luoghi porge lezioni diverse e non infelici: al testo è aggiunta una breve annotazion critica, in cui la varietà delle migliori lezioni e delle conghietture è accuratamente raccolta. Ciascun dialogo ha suoi Prolegomeni, dottissimi senza fallo e per lo più ottimi, quanto al concetto ed alla chiarezza della sposizione, lavorati tutti secondo una

1. « *Platonis dialogi duo , Philebus et Symposium , graece e recensione Henrici Stephani. Varietate lectionis animadversionibusque criticis illustrati ab J. E. Fischero. Lips. Sumptu Joh. F. Langenehmii A. C. 1776. 8°* ». Fischer riprodusse il testo dell' edizione Stefanina , cambiandolo in alcuni luoghi o per autorità di edizioni più antiche , o per quella di antichi scrittori , come Stobeo , Ateneo ed altri , nei quali parole di Platone fossero allegate, o infine per autorità propria. Aggiunse a piè di pagina tutte quelle varianti, che a dì suoi potevansi raccogliere : ed alcune rarissime no-

idea : ancora a piè di pagina vi si veggono note filologiche abbondantissime , e piene le più volte d' erudizione non pur copiosa, ma elegante : unico difetto , la mania soverchia ancora delle correzioni congetturali. Il Filebo occupa la sezione seconda del volume nono: se ne discorre più giù.

« *Platonica opera quae feruntur omnia : recognoverunt Jo. Georgius Baiterus , Jo. Gaspar Orellius , Aug. Guilielmus Winckelmannus. Turici 1839—1842. 4.°* ». È questa edizione utilissima per l'eleganza e per la correzione somma , colla quale è stata condotta : il testo si accosta quasi del tutto al Bekkeriano : ha una raccolta di varianti e di scolii più compiuta di qualunque altra : ed ancora un Glossario ed un Onomastico Platonico , che solo in essa si truovano. A piè di pagina si veggono mescolate tra le varianti alcune congetture dei tre editori , delle quali non si può dire , che sieno molto da approvare o da pregiare. Il Filebo si legge da p. 261 a p. 292.

« *Platonis opera omnia : recognoverunt Jo. Georgius Baiterus, Jo. Gaspar Orellius , Aug. Guilielmus Winckelmannus. Turici 1838—41. 16.° vol. 21.* ». È quasi al tutto simile alla precedente, se non che in questo si diversifica che non ha nè il Glossario nè l'Onomastico : e a ciascun dialogo precede una prefazione critica di qualcuno dei tre editori. Il Filebo , che si legge nel vol. 8, ha una prefazione del Winckelmann , della quale dirassi più giù alcuna cosa. A queste due ultime edizioni accenno , quando cito i Triumviri turicensi.

te interpretative, nelle quali è ben rara cosa, che non erri molto lontano dal vero. Queste ho citate per le pagine dell'edizione Burgesiana di Londra, nelle quali si trovano tutte (v. nota 1 p. 298).

« *Platonis Philebus: recensuit, prolegomenis et commentariis illustravit Gf. Stallbaum. Accesserunt Olympiodori Scholia in Philebum nunc primum edita. Lips. sumptu libr. Hinrichs. 1820.* 8.°». Godofredo Stallbaum in questa sua prima edizione non ebbe a confrontare altri manoscritti, e si giovò solamente delle conghietture, che circa ad alcuni luoghi del Filebo, come di altre opere Platoniche, erano state proposte dottissimamente dall' Heindorf ed elegantissimamente dal Van-Heusde e dallo Schütz (vedi §. II. 3. 4. 5.). Ancora ebbe una copia dell' edizione Bipontina, in sul margine della quale erano correzioni manoscritte dell' Heindorf, che nel suo *Specimen* non si contenevano. Ma non ostante questi ajuti, l' intemperanza e la rigidità propria dell' ingegno dello Stallbaum, la quale con erudizione piena e compiuta avrebbe potuto recare ottimi frutti, appoggiata appena sopra una cognizione di filosofia e filologia, sebben copiosissima, pur giovenile, fece di questa prima edizion del Filebo un lavoro molto difettuoso. Le note son piene di dottrine grammaticali non bene fondate, di conghietture arrischiatissime, d' interpretazioni sforzate o false: dalle quali traspare acutezza d'ingegno non ordinaria, che fa bensì divinare talvolta il vero, ma solo quando abbia congiunta con seco assennatezza e pazienza di critico, non si fa molto facilmente abbagliare dal falso. Nè molto diverso giudizio si dee fare della ripublicazione, che di questa edizion medesima fece lo Stallbaum nel 1826, cambiando il frontespizio ed aggiugnendovi un'appendice con questo titolo:

« *Appendix Lectionum criticarum ad Platonis Philebum: edidit Godofredus Stallbaum. Lips. 1826.* ».

Si ritoccano in questa appendice e si sostegono opinioni diverse sopra quasi tutti i punti, onde si era prima discorso nelle note, usandosi delle varianti raccolte dal Bekker, e delle critiche fatte all'edizione del 20 dall'Ast nei Diarii letterarii di Jena (n. 135. a. 1822) e da un anonimo nella Biblioteca critica di Seebode (n. 3. a. 1822). Ma, benchè molti miglioramenti vi si truovino, nondimeno tutto il lavoro non è condotto con tanta felicità ch'io mi dovessi però risolvere a dichiarare troppo aspre le parole, colle quali Graser giudicava in universale le maniere di critica dello Stallbaum.

Se non che hanno questo i Tedeschi di molto particolare, che non lasciano affatto di travagliarsi intorno ad un subbietto, se non l'abbiano prima al tutto stancato. E Stallbaum, ritornato sul Filebo dopo altri sedici anni, giudica severamente e riprova il suo primo lavoro, rimuta quasi tutte le opinioni altra volta sostenute, le poche che ritiene conforta di prove novelle, riempie tutte le sue disquisizioni filologiche di sobria ed elegantissima e piena e matura erudizione, le conghietture prima arrisicatamente proposte rifiuta ed in rarissimi luoghi tenta di correggere il testo conghietturalmente. Questa seconda sua edizione del Filebo forma parte dell'edizione compiuta dell'opere di Platone, che lo Stallbaum va pubblicando a Gotha sin dal 1833 (vedi n. 1 p. 298): e non mi abbisogna di dire quanto mi abbia giovato, vedendosi chiaro dal numero delle volte che mi è occorso di allegarlo nelle note e di restar contento delle sue interpretazioni. Mi sono per lo più opposto alla sua sentenza, quando, per seguirla, si avrebbe dovuto conghietturalmente correggere il testo: ed in questo ho creduto di osservare una delle norme più tradizionali della critica italiana, la quale, come agevolmente potrebbesi dimostrare, ha sempre sostenuto, che solo in estremi partiti si possa tentare di mu-

tare le lezioni senz'aiuto di codici, e per mezzo di leggi grammaticali predeterminate; vedendo coll'esperienza viva del sermone italiano, quante sieno variatissime e non numerevoli le guise che la frase ed il concetto in ciascuno autore può rivestire. Dei prolegomeni delle due edizioni Stallbaumiane se ne discorre più giù.

Federico Guglielmo Graser in un suo libro intitolato «*Specimen adversariorum in Sermonem Platonis. Lipsiae 1828. 8.°*», pieno di osservazioni filologiche molto squisite, nel quale dichiara in più luoghi alcuni passi del Filebo (p. 21, 27, 28, 30, 36, 40, 57, 63, 72, 73, 74, 85, 86, 88, 89, 91), ha promesso (l. c. p. 55) un' altra edizion del Filebo. È a sperare, che il Graser voglia compiere la sua promessa, sendo indubitato, che molto di utile alla dichiarazione di questo dialogo difficilissimo i suoi studii potrebbero arrecare.

II.

Annotazioni particolari.

1. Errico Stefano nella sua edizion di Platone, come ciascun altro dialogo di Platone, così questo Filebo adornò di alcune sensatissime note, nelle quali, prima d'ogni altro, cominciò ad usare della traduzione Ficiniana, come di strumento alla correzione del testo: le ho citate secondo l' ed. Burgesiana di Londra.

2. Mitscherlich nell' edizione Bipontina (v. 5 p. 323—336) di Platone scrisse al Filebo alcune osservazioni critiche, nelle quali annovera piuttosto le altrui opinioni che non esponga le sue.

3. Cristiano Godofredo Schütz, in un programma accademico intitolato: *Q.D.B.V. Novi Protectoratus auspicia a. d. VI Feb. 1790 rite capta civibus indicit academia Jenensis*

(*ex officina Goepferdtii*): scrisse una Proposta di Lezioni Platoniche divisa in quattro parti. La prima di esse ragiona del Convito: la seconda, la terza, e la quarta del Filebo. E queste annotazioni, che al Filebo appartengono, sono veramente elegantissime ed acutissime: ed aprirono prime la strada ad un'interpretazione più piena e sicura di questo dialogo: sendo che di molte difficoltà trovarono lo scioglimento e sovra altre drizzarono le attenzioni degli eruditi.

4. Heindorf nel suo *Specimen Coniecturarum in Platonem* (Berol. 1798) dichiarò e corresse molto bene alcuni luoghi del Filebo: non avendo potuto vedere il suo libro, m'è stato mestieri di citarlo per le testimonianze dello Stallbaum e degli altri.

5. Filippo Guglielmo Van-Heusde fece il medesimo, che l'Heindorf, nel suo *Specimen criticum in Platonem*, publicato la prima volta nel 1803, e poi di nuovo nel 1818. Le sue osservazioni al Filebo, critiche tuttequante, si trovano da p. 99 a p. 110: e le correzioni, ch' egli propone, sono divisate con tanta sobrietà e tanto sentimento della frase e del concetto Platonico, che molte di esse si videro dopo confermate dai codici e concordemente accolte nel testo.

6. Godofredo Faehse, nella sua «*Sylloge Lectionum Graecarum, glossarum, Scholiorum in Tragicos Graecos atque Platonem*» stampata a Lipsia nel 1813, scrisse alcune osservazioni critiche di poco o nissun valore: ve n' ha alcune di queste che appartengono al Filebo (p. 371—373).

7. Chr. Dan. Beck, come dicemmo, curò i primi tre volumi dell'edizione Tauchnitziana stereotipa di Platone (Lipsiae 1813—1819). A ciascuno dei dialoghi, che vi si contenevano, appose alcune brevissime note la più parte critiche, pochissime interpretative, eleganti sempre ed il più delle volte sensate assai e giuste. Il Filebo ha le sue note dalla p. 369 alla p. 394. del 3.° vol.

8. Un Anonimo fece la critica della prima edizione dello Stallbaum nella *Seebode Krit. Bibl. 1822 p. 225—256:* non ne so altro, se non quello che n'è recato dallo Stallbaum nella sua Appendice.

9. F. Ast fece il medesimo nella « *Jen. Lit. Zeit. 1822 n. 195* »: a me non è venuto fatto di vedere il suo scritto.

10. Vittore Cousin adoperò lo stesso nel « *Journal des Savans* 1825 p. 420 seg. 729 seg. 1826 p. 38 seg. ». Quasi queste medesime note aggiunse alla sua traduzione.

11. Il Lehrs censurò l'appendice dello Stallbaum negli *Jahnii annales* a. 1827 vol. II. fasc. 1. p. 147 seg.

12. F. G. Graser (vedi più sopra p. 302).

13. C. F. Nägelsbach in un Programma accademico publicato a Norimberga nel 1336. 4.° scrisse alcune « *Explicationes et emendationes Platonicae* »: tra queste, per testimonianza dello Stallbaum (2. ed. p. 300), ve n'ha alcune che al Filebo si riferiscono: non m'è occorso di vedere il libro.

14. Aug. Guil. Winckelmann (nella piccola edizione Turicense dell'opere di Platone (v. p. 299), scrisse la prefazione al vol. 8, publicato nel 1839, ove si contiene il Filebo. V'illustra e vi dichiara il testo, parte correggendolo, parte interpretandolo in undici luoghi del dialogo. Per avventura nè alle correzioni nè alle interpretazioni si può aver molta fede.

15. Carlo Emmanuele Klitzsch in un libriccino intitolate « *Programma des Gymnasiums zu Zwickau, womit etc.* », publicato a Zwickau nel 1841, scrisse una critica *investigazione sopra alcuni luoghi del Filebo.* Sono le sue osservazioni piene d'acutezza e di dottrina: onde di non poche di esse mi sono nelle mie note giovato.

III.

Traduzioni Latine.

1. Marsilio Ficino, ad una colle altre opere di Platone, tradusse il Filebo ; e di tutta la sua traduzion di Platone fu fatta prima edizione in Firenze. La prima parte della quale fu stampata nel 1483 dentro al Monistero di S. Jacopo di Ripoli , la seconda poco di poi da Lorenzo Veneto. A me non occorre di descriverla minutamente : il che si può veder fatto accuratissimamente dall'Hoffmann (Bibliog. Lex. v. 3 p. 136).

Nè mi bisogna di discorrere dei pregi infiniti di questa traduzione Ficiniana : nè di dire ch'ella mostra di ritrarre da un codice ottimo, molto migliore di tutti quegli che abbiamo oggidì , onde ha presso gli eruditi quello stesso uso che un codice potrebbe avere per la correzione del testo (Routh. l. c. p. VII seg: Schneider Proleg. v. 1. p. XXXII: Stallbaum l. c. p. L) : nè ch'essa è fedelissima e traduce esattissimamente la frase Platonica: nè che il gran consenso della mente e dell'animo del Ficino con quello del filosofo Ateniese porge alla sua traduzione (tuttochè non scritta in perfetto latino) un colore ed un odore affatto Platonico. Mi restringo invece a dire che tutte le qualità buone della traduzione Ficiniana si raccolgono in grado sommo in quella del Filebo: nel quale il Ficino pose moltissima cura, sendo che e l'espose publicamente e vi scrisse sopra un commentario (v. più giù §. IV. 1.) non breve. Onde ho dovuta riscontrarla con grandissima diligenza questa traduzione Ficiniana del Filebo: al che ho fatto uso dell'edizione compiutane a Londra nei due ultimi volumi della ristampa del testo Bekkeriano delle opere di Platone (p. 295). Lo Stallbaum assicura che il Bekker pubblicò tal traduzione non mutata ed interpolata , come si vede fatto per la prima volta da Simone Grineo nel-

l'edizione Basileense 1. del 1532, e poi ripetuto in tutte l'edizioni posteriori, ma sibbene fedelmente copiata dall'edizioni antichissime Fiorentine del 1483 e 1491.

Si può con molta probabilità conghietturare il tempo, nel quale propriamente fu dal Ficino tradotto il Filebo. Cosimo dei Medici s'era ridotto nella sua villa di Careggi, e di quivi scriveva al Ficino: « *Di gratia, M. Marsilio mio, venite a stare da noi, quanto più presto potete; e portate con esso voi quel libro del nostro Platone che tratta del sommo bene; il quale io penso che già voi costì abbiate, come mi prometteste, tradotto della lingua Greca nella Latina. Perciocchè io voglio che voi sappiate che non è cosa alcuna, che io più ardentemente desideri, che il conoscere, qual sia quella strada che alla felicità ci guidi e conduca. State sano e venite: ma non venite senza la lira.* (Fic. Ep. lib. I.1. Op. ed. cit. p. 608; trad. del Figliucci. Vinegia 1563. v. 1. p. 1). E Marsilio gli recava dopo non molto tempo tradotto questo libro del sommo bene: ma poco dipoi ch'ebbero « *insieme letto il libro di Platone che tratta del principio delle cose e* (quello che tratta) *del sommo bene, Cosimo di questa vita si partì, come s'egli dovesse tosto andare a godere veramente quel bene che già disputando aveva gustato* (Fic. Ep. ad Laur. Med. l. c. p. 649: trad. l. c. p. 70). » Or sendo che Cosimo dei Medici morì a' 6 di aprile del 1464 (Roscoe vita di Lor. de' Medici cap. 1. trad. it. V. 1. p. 63), gli è al tutto necessità che il libro del sommo bene, sotto il qual nome va inteso il Filebo, sia stato tradotto dal Ficino in sul finire del 1463 o in sul cominciare dell'anno seguente. Era allora il Ficino in sul trentesimo anno di sua vita: e da poco s'era deliberato, per l'esortazioni di Cosimo, ad imprendere una traduzion di Platone (Marsil. Ficini Vita auctore Jo. Corsi edita ab Ang. Maria Bandini Pisis 1771 8 p. 23) [1].

[1] Di tutto ciò che appartiene al risorgimento della filosofia

2. Giano Cornario, medico dottissimo, stampò nel 1561 una nuova traduzion latina dell' opere di Platone (Basileae in officina Frobeniana). Ha pochissimo merito tuttaquanta; chè il Cornario nè sapea così bene il Greco che fosse atto a comprender la frase, nè avea intelletto sufficiente per intendere il concetto Platonico. Però della sua traduzione del Filebo si è potuto fare pochissimo uso.

M'è occorso più spesso di allegare le Egloghe; le quali egli, ad una coi commentarii e gli argomenti del Ficino, aggiunse alla sua traduzione. Trattò in esse di varii luoghi dei dialoghi Platonici, più malagevoli ad interpretare: e nell' egloga terza si veggiono parte corretti e parte interpretati alcuni pochi luoghi del Filebo, e per lo più poco fortunatamente. Cito per pagina sì l' ed. originale di Basilea, e sì la ristampa che di sole quest' egloghe fece il Fischer (Lipsiae 1751 in 8.°).

3. Giovanni Serrano aggiunse di rincontro al testo dell' edizione dello Stefano (Parisiis. 1578) una sua traduzion latina di Platone con poche note marginali, le più risguardanti l' ordine del dialogo ed alcune rarissime filologiche. La traduzione del Serrano, tuttochè talvolta sia più fedele alle parole, rende quasi sempre però meno scolpitamente il concetto Platonico, ed è sempre più oscura della Ficiniana. E, potendo a confermare questo mio giudizio arrecare moltissime autorità, voglio per ora che mi bastino queste parole dello Stellini: « *Joannes Serranus levius ingenium et acumen ad interpretationem Platonis attulit, in verbis magis quam rerum ideis ordinandis exercitatum.* (In praef. ad lib.

Platonica in Firenze, ed alla traduzion del Ficino in universale, discorrerò lungamente in una dissertazione sulla storia esterna del Platonismo in Italia: una picciola parte della quale è stata di già publicata nel vol. 1. p. 1. del Pontano Bibliot. di scienze, lettere ed arti, che si va stampando in Napoli.

Eth. 4. cit. dall' Evangelii nella pref. al vol. 6 dell'opere minori dello Stellini. Padova. 1783 in 8. p. IX). La traduzione Serraniana del Filebo ho riscontrata assai di rado: dell' argomento, ch' ei le prepose, darò alcuna notizia più giù.

4. Federico Ast nella sua edizion di Platone (v. p.297) publicò a rincontro del testo una sua propria traduzione. Migliore senza fallo della Cornariana ella è e della Serraniana: chè appena la traduzion del Ficino, vinta e soverchiata quanto alla bontà della latinanza, alla chiarezza dello stile, alla speditezza dell' espressione ed alla certezza dell' interpretazione, può per il suo color Platonico, per la trasparenza del greco periodare e per l' autorità che dal codice ottimo le deriva, non temerne il paragone. Certo a me parrebbe malagevole di giudicare senza distinzione, quale delle due traduzioni debbasi all' altra preporre; e crederei di appormi dicendo, che a chi debba legger Platone più utile torni l' Astiana, a chi invece interpretarlo da sè e senz'impedimento dell' opinioni altrui, più utile la Ficiniana: comechessia, a me è occorso di fare nelle mie note troppo più uso della seconda che non della prima.

Italiane.

5. Dardi Bembo, fiorito in sul cominciare del secolo XVI (vedi Mazzuch. Scritt. Ital. vol. 2. p. 2. a q. n.), è stato solo in Italia a compiere una traduzion di Platone. Molti Italiani prima di lui avevano messo l'animo a farla: molti ne avean tradotti alcuni dialoghi particolari: molti dopo di lui ne tradussero alcuni: ma egli solo ebbe lena sufficiente a tutta compiere l'opera. E di ciò gliene sia lode grandissima e tanta, che basti a covrirlo delle censure non poche e non picciole, nelle quali incorre per il modo che tenne a compierla. Nè io vorrò dire, come il Prieri (Op. di

Plat. trad. pref. p. XXXI) ha affermato, che il Bembo non sapesse punto di Greco, e che affatto dal latino traducesse: ma dirò invece, che egli tentò di tradurre molto fedelmente la frase greca, ma che vi riuscì per sua sventura assai grettamente e miseramente, non arrivando, per la pochezza del suo intelletto e de' suoi studii filosofici, a comprendere di per sè il concetto Platonico, e dovendosi però ajutare non di sola la traduzione Ficiniana, ma, come è in più luoghi evidente, della Cornariana ancora e della Serraniana. E poco gli potette giovare la revisione che egli fece fare del suo lavoro a Massimo Marcunio, Vescovo di Cerigo, ed a Fabio Paulini, professore di lingua Greca in Vinezia, ed a Lucio Scarano (avv. del Bembo ai lett. dopo la pref.). Anzi io mi son di credere, che tal revisione, costringendolo a restare al tutto nell'orme del Greco esemplare, ed a volgarizzare certe minutezze che nella nostra non si possono ben rendere partitamente, gli abbia fatta riuscire la sua traduzione due tanti più oscura ed intralciata: di guisa che, per chi sapesse appena di Greco, gli sarebbe molto più malagevole ad intendere che non il testo medesimo. Aggiugni a questo che il Bembo non sapea punto la lingua, nella quale doveva volgarizzare: onde il suo lavoro per rispetto alla forma, è cosa al tutto stracca, goffa e pedantesca. Però, chi leggesse il Bembo, non pure non capirebbe nel vero suo aspetto i singoli concetti di Platone; ma non potrebbe neppure farsi un' idea, per quanto si voglia, imperfettissima della movenza e delle grazie del dialogo Platonico. Però il Filebo difficilissimo si mostra in questa traduzione così oscuro ed incoerente ed assurdo, che costringe chi legge a maravigliarsi grandemente, come Platone, scrivendo tai cose, abbia potuto aver fama di scrittore rarissimo. Tanti sono i luoghi, nei quali è impossibile di afferrarne il concetto: tanti quelli, ove manca l' appicco al dialogo. Del che sarà in parte persuaso chiunque vorrà

almeno por mente a quei passi, che ne ho allegato nelle mie note.

Si hanno della traduzione di Dardi Bembo tre edizioni: la prima di *Venezia appresso Gio. Battista Ciotti 1601-1607* in 5 vol. in 12° : la seconda, molto più corretta, e coll'aggiunta degli argomenti e delle note del Serrano (non volgarizzati dal Bembo, come male afferma il Prieri, ma fatti volgarizzare dall'editor Bettinelli), anco *di Venezia al secolo delle Lettere presso Giuseppe Bettinelli* 1742—1743 in tre volumi in 4°: la terza di *Roma pel Brancadoro e C. 1831. 8°.* In quest'ultima non pertanto, invece delle traduzioni del Bembo, si veggiono ristampate quelle che di alcuni dialoghi avean fatte nella prima metà del cinquecento il Fiorimbene, il Belprato, l'Erizzo ed il Figliucci. Io ho fatto uso della seconda: nella quale il Filebo si legge a pag. 440—493 del 1° volume.

Tedesche.

6. F. Kleuker fu primo a tentare in Germania una traduzione compiuta dell'opere di Platone: l'andò publicando a Lemgo dal 1778 al 1797 in 8°. E giunse a publicarne 6 volumi, coi quali poco gli mancava a finire l'impresa: fu continuata dallo Slollberg, che le sue e le traduzioni del Kleuker ripubblicò unitamente a Vienna dal 1803 al 1805 in nove volumi in 8°. Il lavoro del Kleuker è per ogni rispetto mediocrissimo: onde ne ho potuto fare pochissimo uso. Il Filebo occupa da pag. 353 a pag. 502 del primo volume dell'edizione di Lemgo.

7. F. Schleiermacher fece all'incontro opera egregia e per ogni parte ammirevole nella traduzione, ch'egli imprese, di tutte le opere di Platone. Gran danno invero che non la compiesse: e che le Leggi, il Timeo ed il Crizia non aves-

sero potuto aver le sue cure. Chè certo in nissuno dei traduttori, che l'avean preceduto era tanta e così intima cognizione della frase greca, e del concetto Platonico nella sua verità e semplicità. Aggiugni che l'onnipotenza della lingua tedesca gli permise di seguire nei suoi giri ed andamenti tutta la costruzione libera e franca del greco esemplare. Nè questo, credo, nocesse alla forma tedesca; la quale pare che possa ritrarre stili diversissimi senza perdere, come avvisa il sommo Leopardi (Op. ed. Fir. v. 2 p. 263), la fontale indole propria. Solo mi par da tacciare la traduzione dello Schleiermacher di soverchia oscurità in alcuni luoghi difficili: la quale alcuna volta è tanta, che s'ha bisogno di ricorrere al testo greco.

Ha la Germania due edizioni di questa traduzione dello Schleiermacher: la prima più copiosa di note del 1804-1810 fatta a Berlino (2 tom. in 5 vol. 8°): la seconda, migliorata d'assai, nella quale le note son diminuite molto di numero, ed aumentate assai di valore, abbandonandosi moltissime conghietture proposte dapprima, e proponendosi molte interpretazioni acutissime e verissime, publicata medesimamente in Berlino dal 1817 al 1828 (3 tom. in 6 vol.). Ho io fatto uso di questa seconda: ed in essa il Filebo si legge da pag. 127 a pag. 248 e le note da pag. 481 a 503 del 3° volume della 2ª parte. Quanto alla prefazione, che precede il Filebo, se ne discorre alcuna cosa più in là (§.IV.6).

Hanno inoltre i Tedeschi due traduzioni particolari del Filebo:

8. F. Hülsemann pubblicò nel 1807 un libro con questo titolo: « *Ueber das Wahre, Gute und Schöne. Drei dialogen Platons: insbesondere für junge Theologen (mit Einleitung und Anmerkungen) nach einem berichtigten texte übersetzt. Leipzig. Schwickert. II Bde (Sopra il vero, il bene ed il bello. Tre dialoghi di Platone particolarmente per i giovani Teologi (con*

introduzione e note) tradotti secondo un testo novellamente riveduto) ». Tra i tre dialoghi è il Filebo , che occupa il 1° vol. da p. 209 a p. 378, e le note che gli appartengono sono nel 2° vol. p. 554—604. Ma traduzione , note e prefazione son tutte cose molto al di qua del mediocre: *bonus Hülsemannus*, dirò collo Stallbaum (2 ed. p. 89), *nec Graeca intellexit nec rerum habuit satis subtilem cognitionem , ut totum opus praeter ea , quae aliunde excerpta sunt , fere nihil contineat, quod Platonis lectoribus usui esse possit.*

9. Jo. Gasp. Götz publicò nel 1827 una sua traduzione con questo titolo : *Platonis Philebus oder von der Lust; aus dem Griechischen übersetzt , und mit philosophiscen und andern anmerkungen erläutert. Augsburg. 8.° (Il Filebo o del Piacere: dialogo di Platone, tradotto dal Greco ed illustrato con filosofiche ed altre osservazioni)* ». Traduzione è questa non dispregevole : la quale , tuttochè ceda di fedeltà a quella dello Schleiermacher , la vince pertanto non poco di chiarezza. Circa alla pref. ed alle osserv. vedi §. IV. 13.

Inglese.

10. Floyer Sydenham nel 1779 diè alla luce una traduzione compiuta del Filebo, corredata di note copiosissime e di non brevi Prolegomeni. Ha titolo così: *Philebus a dialogue concerning the chief good of man. London in 4° the first part. 1779 : the second part. 1780 (Filebo. Dialogo intorno il sommo bene dell'uomo. Londra in 4° la prima parte nel 1779; la seconda parte nel 1780).* Non ho fatto di questa traduzione del Sydenham un esame così continuo , che ne possa dare un giudizio compiuto : ma dai non pochi luoghi, nei quali l'ho riscontrata, e dal giudizio degli altri , mi pare poter ritrarre, che essa stia molto al di qua del mediocre.

Francese.

11. L'abbate J. Grou tradusse in francese il Filebo, aggiugnendovi alcune assennate e brevi annotazioni critiche: e lo publicò in Amsterdam insieme con altri dialoghi (vol. 2. 1770. 8). A me pare che il Grou abbia renduto il testo con molta semplicità e chiarezza in tutti quei luoghi, che sono i più, nei quali non l'abbia al tutto franteso: chi poi dimandasse, se l'altre doti dello stile Platonico si conservino oppur no nella francese traduzione, crederei di avergli a rispondere che vi si conservano, per quanto possibil sia in quella lingua molto inferiore al paragone non solo delle antiche, ma ancora della più parte delle moderne. Non m'è venuto fatto di vedere l'edizione propria del Grou: però le poche volte, che ho citate le annotazioni, l'ho fatto sulla fede degli altri: quanto alla traduzione, ho adoperata la ristampa fattane con alcune correzioni dallo Schwalbè (Paris. Chèz Lefèvre 1842 in 8 p. 433—533), alla quale le annotazioni mancano, ed è aggiunto un *argomento,* onde discorro a suo luogo (v. §. IV. 17).

12. Vittorio Cousin, nella sua traduzione dell'opere compiute (Paris. Didot. 1821—1832. 11 vol. 8°) di Platone, ripublicò (nel vol. 2 p. 247—469) la traduzione del Filebo fatta dal Grou con alcuni mutamenti, non sempre molto ponderati e felici, e coll'aggiunta di alcune sue annotazioni (p. 480—498) poche di numero e non molte di merito. Circa alla prefazione che le premise, vedi al §. IV. 12.

IV.

Comentarii, Prolegomeni, Argomenti.

1. — 1468 — Marsilio Ficino, fatto già da Cosimo dei Medici maestro di filosofia nell'Accademia Fiorentina, vi

leggeva nel 1468 alcune lezioni d' intorno al Filebo, le quali molti chiarissimi uomini d'ogni parte d'Italia concorrevano ad udire (Corsi op. cit. p. 26). Queste lezioni più tardi riuniva con intendimento di farne un libro, che non aveva ancor compiuto venti anni dopo: sendo che a Martino Uranio, suo amicissimo, ai 12 luglio 1489 annoverava tra le altre sue opere un *comento sopra il Filebo non ancora finito* (Ep. lib. IX. op. ed. cit. p. 899: trad. v. 2. p. 133). Questo comento ci resta nelle sue opere (ed. cit. v. 2. p. 1206—1269) con il seguente titolo: « *Marsilii Ficini in Philebum Platonis vel de summo bono Commentariorum sive Collectaneorum libri duo* »: ancora: « *Expositiones in totum Philebum, distinctiones Capitum in Philebo, capitumque summae pro commentariis* ». Se non che questo libro del Ficino, anzi che commentario, si ha a tenere per una serie di speculazioni Plotiniane sul Filebo, meditate con un sentimento più vivo ed un intelletto più chiaro delle dottrine del Cristianesimo. Non però di meno ha alcune parti veramente utili all'interpretazione vera di Platone, delle quali ho procurato di trar profitto nei Prolegomeni: del rimanente del libro, e d'un'altro opuscolo, che gli si debbe congiugnere, intitolato « *De voluptate* » (op. v. 1. p. 987—1012), si discorrerà a di lungo nella dissertazione promessa.

2. — 1578 — Giovanni Serrano prepose alla sua traduzion del Filebo (vedi §. III. 3.) un argomento, dal quale chi sperasse aiuto a comprendere qualcosa della verità della dottrina Platonica, andrebbe molto errato dal vero. Per tanto tra i teoremi, che egli ricava dal Filebo, ve n'ha alcuni non male formoleggiati.

3. — 1750 od in quel torno — Jacopo Stellini, fatto professore di etica in Padova nel 1739, studiò moltissimo nelle opere di Platone, e gli si conviene tra altre lodi infinite quella di aver richiamata uno dei primi l'interpretazio-

ne Platonica a quella purezza e semplicità di dottrina che si dimostra evidente nei dialoghi del discepolo di Socrate, liberandola dai sogni e dagli anfanamenti Neoplatonici, coi quali insino allora Ficino, Serrano, Scaligero, Chierico, Dacier l'aveano mescolata ed imbrattata (vedi l'Evangelii nella pref. al vol. 4 p. XXII dell'opere minori di Jacopo Stellini ed. cit.). Il che si ritrae chiaramente non solo dalle censure fatte all'abbate Conti per la sua illustrazione del Parmenide, e dalle sposizioni molto squisitamente condotte di varii dialoghi Platonici, ma sì ancora e più dalla *Philebi Platonis Dialogi, qui de voluptate est, epitome,* che si legge nel v. 4 delle sue opere minori da p. 193 a p. 230. Questa dello Stellini è la sposizione più squisita, più netta, più precisa, più esatta, più serrata, che del Filebo io mi sappia. E del Filebo egli parlò non men bene, e molto copiosamente in varii luoghi della sua mirabilissima Etica, i quali potrebbe, chi volesse, ricavare dalle citazioni, che se ne veggion fatte nei Prolegomeni [1].

4. — 1779 — Floyer Sydenham fece andare innanzi alla sua traduzione un argomento, nel quale tentò di chiarire le speculazioni del Filebo. Tentò, ma per avventura non gli venne fatto, sendo che un senso soverchiamente pratico gli fece al tutto frantendere la dottrina altissima della gradazione dei beni, quella dell' *uno* e dei *molti* e quella dei *quattro generi*, alle quali interpretare sprecò la più parte del suo scritto. Il rimanente è pienissimo di considerazioni inutili, mancanti al tutto non solo del senso della filosofia Platonica, ma di quello dell'antica filosofia in universale. Sola parte buona dell'argomento è quella dove si disputa del titolo che

[1] Il Napoletano Paolo Mattia Doria scrisse alcuna cosa sul Filebo in una sua *Filosofia, colla quale si schiarisce quella di Platone* (Amsterdam 1727 v. 2 p. 209): ma in guisa così insulsa e povera e con istile così malvagio e scomposto, che non mi è paruto di doverne parlare.

al Filebo si debba dare: sendo che bene si diffinisce, esserne subbietto la trattazione del sommo bene umano.

5. — 1786 — Diet. Tiedemann nell'ultimo volume dell'edizione Bipontina di Platone, che ha titolo separato: *Dialogorum Platonis Argumenta exposita et illustrata* (Biponti 1786), scrisse tra gli altri l'argomento del Filebo. Ed in vero, se l'avere attitudine a sporre chiarissimamente bastasse per esporre bene senza bisogno di comprender tutta la mente dell'autore che debbasi dilucidare, l'argomento del Tiedemann potrebbe avere non picciole lodi. Ma per avventura non basta: onde il Tiedemann, che volea misurare le speculazioni Platoniche colle vedute corte Lockiane, dichiara fiaccamente le più infime e meno eccelse parti del Filebo, e le più supreme e più alte espone e censura in guisa affatto ridevole. Non male dice l' Hegel (Gesch. der Phil. v. 1. p. 129), che il Tiedeman in tutte le sue opere sia esempio, come un professor dotto possa occuparsi per tutta sua vita collo studio della speculativa filosofia senza mai presentire la virtù dello speculare.

6.—1804.—F. Schleiermacher scrisse una introduzione al Filebo, la quale si legge da p. 127 a p. 138 del 3° volume della 2. parte della sua traduzion di Platone. Non penetrò egli molto addentro nelle ragioni intime del Filebo: non vide il legame che tutte le sue parti strettissimamente congiugne: non comprese alcune squisitezze dell'arte dialogica che vi dimostra Platone: nè ne divinò il vero subbietto credendo, come già avean fatto Giamblico, Siriano e Proclo (Olimp. §. 5 p. 238), che non del sommo bene umano, ma del sommo bene di tutti gli esseri ragionasse. Se non che a nessuna di queste investigazioni dirizzava i suoi argomenti lo Schleiermacher: ma sibbene ad osservare ed accertare il legame ed il seguimento di tutti i dialoghi di Platone. E, considerato invero per questo aspetto, ha il suo breve scritto moltissimo

merito. Imperò ch'egli scorge e divisa benissimo, come il Filebo si congiugne immediatamente alla Repubblica per il suo obbietto morale, ed al Timeo per le sue considerazioni fisiche: come, per mezzo del Timeo, accenna di lontano al Parmenide per i suoi dubbii sull'idee, ed al Sofista, la cui dialettica dichiara e riespone: e come infine la sua teorica della sensazione ed opinione ed il suo più mite giudicio sulla Rettorica non lo fanno restare senza riferimento al Teeteto ed al Gorgia.

Schleiermacher, il quale fu il primo a rinnovare in Germania l'investigazione, già iniziata dal Patrizio (op. cit. De ordine dialog. Platonis), sull'ordine naturale dei dialoghi di Platone, annovera il Filebo tra quei dialoghi, che formano il primo ordine per rispetto della legittimità e dell'importanza (op. cit. v. 1. p. 35): ed, avendo divisi i dialoghi Platonici in *esponenti, construttivi o diretti*, ultimi per tempo, in *elementari*, primi per tempo, ed in *indiretti*, i quali stanno nel tempo intermezzo, allega il Fedone ed il Filebo, come gli estremi anelli di questo ultimo ordine, sendo ch' ei mostrano il passaggio dalla maniera *indiretta*, per la quale il vero si fa a poco a poco uscir fuori dalla considerazione dei contrarii, alla *diretta*, secondo la quale il vero si espone difilato e senza dubbiezza, e come dottrina già ferma e trovata.

7. — 1807. — Federico Hülsemann nel suo libro citato più su (§. III. 7.) prepose alla traduzione del Filebo una *Istorica introduzione* (*Historische Einleitung*), nella quale volta in tedesco l'argomento del Tiedemann, onde già abbiamo discorso (5).

8. — 1809. — Federigo Baumgarten-Crusio, or professore di teologia nell'università di Jena, publicò nel 1809 una dissertazion sul Filebo, col seguente titolo. « *De Philebo Platonico Dissertatio 1., quam amplissimi Philosophorum ordinis auctoritate die* XIII *sept. a. c. n.* CIↃIↃCCCIX *de-*

fendet auctor Ludov. Frid. Otto Baumgarten-Crusius. Lipsiae ex offic. Klaubarthia». Questo lavoro del Baumgarten-Crusio è pregiatissimo tra gli eruditi alemanni (v. Stallb. 2 ed. p. 90): ed invero i primi tredici capitoli del Filebo vi si espongono non senza grande chiarezza e precisione, e nelle note si dichiarano filologicamente alcuni luoghi più malagevoli non senza grande eleganza ed erudizione. Potrebbe forse altri desiderare maggior vibratezza nella sposizione, miglior disposizione e miglior ordine nelle note.

9. — 1816 — Federico Ast, uomo dottissimo che ha grandemente cooperato all'avanzamento degli studii Platonici in Germania, diede alla luce nel 1816 un libro sulla vita e gli scritti di Platone (Platon's Leben und Schriften. Leipzig 8.°); nel quale alquanto più del bisogno dispregiò le tradizioni e le testimonianze degli antichi, non tanto circa ai fatti della vita di Platone, quanto circa al giudizio sulla legittimità ed ordine de'suoi libri. Comechessia, in esso (p. 53) annovera il Filebo nella terza serie contentiva di quei dialoghi «*puramente scientifici o Socratico-Platonici, nei quali l'elemento poetico e dialettico della prima e seconda serie si compenetrano: trasparenza e chiarezza hanno a comune coi dialoghi della prima serie, virtù speculativa e dialettica con quegli della seconda*». Questi egli crede composti «*negli ultimi anni di Platone*» (p. 54).

Da p. 275 a p. 292 dura l'esposizione del Filebo, chiara invero ove si consideri partitamente, ma molto imperfetta nel suo intero; tra perchè tralascia non pochi luoghi di gran rilievo, ed alcuni ne frantende affatto, e perchè non mostra punto l'unità del dialogo ed il collegamento delle sue parti. Di poi viene a ragionare della forma del Filebo, e ben dice che in esso, come nel Cratilo, ogni artificio drammatico è trascurato, tuttochè mal faccia a non comprendere la natura della sua conclusione (p. 293). Non è poi a consentire, che

il Filebo non sia opera compiuta di Platone: nè le parole che egli cita (p. 50. D. tr. p. 85) bastano a far conghietturare ragionevolmente, che Platone abbia voluto trattare in più altri dialoghi la materia etica del Filebo, e che ne abbia fatto un abbozzo nel Filebo che abbiamo, riservandosi, quando fossero stati compiuti gli altri dialoghi che avrebbero dovuto continuarlo, di aggiugnergli una introduzione ed una chiusura conveniente (v. i Proleg. P. 1. c. 1.). Accorda (p. 298), che non si possa determinare nessun tempo preciso per il dialogo, tuttochè per la squisita ed ampia notizia della filosofia Pitagorica e il tentativo d'incardinarla nella Socratica, crede che sia stato fatto dopo il primo viaggio di Platone in Italia.

10. — 1820 — Giuseppe Socher riprese a trattare il subbietto discorso dall'Ast, limitandosi non pertanto a sola la disamina della legittimità e dell'ordine degli scritti Platonici (Uber Platon's schriften. München in 8°): nella qual quistione procurò di adoperare una esattezza quasi matematica in guisa, che, facendo una scala di probabilità, andò investigando, quali e quante intorno all'autenticità di ciascuno di essi sen raccogliessero. Molto bene riesce una pruova così malagevole al Filebo, annoverato dal Socher tra quei dialoghi che soprammodo inclinano alla speculazione (p. 51). Il Socher ne fa nel cap. 82 una sposizione chiara e precisa molto, tuttochè, per lo esser breve, non abbastanza esplicata. Egli tiene che il Filebo sia l'ultimo dei dialoghi scritti dal trentesimo al quarantesimo anno della vita di Platone, prima però del suo viaggio in Italia; e che debba tenersi come pietra di termine delle sue antecedenti metafisiche o pratiche investigazioni: delle metafisiche, perchè contiene il fondamento del Timeo, ed è di gran rilievo a paragonare il primo schizzo d'un pensatore inventivo col suo compiuto sistema; delle pratiche, per-

chè la domanda, se il bene e il piacevole sieno identici, è nel Protagora dubitativamente proposta, nel Gorgia negativamente risoluta: e la deduzione della preferenza del bene al piacere colla più grande squisitezza e dai più alti principii è l'obbietto del Filebo. Aggiugne (p. 297), che « *questa ricca investigazione è da Platone condotta in una maniera, la quale per il collegamento del bello col vero tramuta la sua scientifica sposizione in un'opera d'arte. Se si dice del bello, che egli muovendosi in una linea sinuosa, paia sempre di allontanarsi dalla via retta, e pure sempre di nuovo, scontrandovisi, le si avvicini, certo, come in Platone dappertutto, così principalmente nel Filebo, che ha apparenza tutta teoretica, si truova un siffatto esempio di arte filosofica. Onde per la sua autenticità ci fa non solamente testimonianza il suo contenuto, che armonizza con tutti gli anteriori e posteriori filosofemi di Platone, ma ancora la sua forma ornata di tutte le grazie Platoniche*». Per tutti questi pregi il Filebo è allegato dal Socher, come primo tra i dialoghi *in sommo grado verisimilmente legittimi* (höchst wahrscheinlich ächt).

11. — 1820 — Godofredo Stallbaum, nella sua prima edizion del Filebo, fece precedere al dialogo alcuni Prolegomeni, dei pregi e difetti dei quali dirò brevemente più giù, comparandoli ai Prolegomeni, al tutto diversi, che l'autor medesimo appose alla seconda edizione del nostro dialogo.

12 — 1824 — Vittorio Cousin, nel 1824, publicò il volume della sua traduzion di Platone, nel quale si contengono il Teeteto ed il Filebo: a ciascuno di essi precede un *Argomento*. E quanto a quello di quest'ultimo (p. 246—288) a me, forse male, è paruto, che il suo difetto primo sia di non essere argomento: sendo che non solo molte parti (e le più eccelse) del Filebo non vi si truovano punto toccate, e la continuità ed il seguimento di tutto il dialogo non sono non che spiegati, ma nè tampoco fatti sospettare, e l'altezza del-

l'unità metafisica della speculazione morale è affatto perduta di vista, ma sì ancora quelle poche parti che, a guisa di tanti teoremi divisi ed incoerenti, vi si dichiarano, sono esposte in modo certo brillante e piacevole, ma non conveniente per nissun modo alla severità e rigidità del subbietto, e, che è più, in una maniera non sincera, ma eclettica, per la quale alle schiette dottrine Platoniche se ne veggiono mescolate altre di data senza fallo recentissima. Quasi in sul termine dell'argomento si fa paragone della dottrina psicologica del Filebo colla critica della *Ragion pura* e della sua dottrina morale colla *Critica della Ragion Pratica*, e si trova tra le prime e le seconde una affinità e simiglianza e parentela grandissima. Ora a me invero è sempre paruto, che Platone, per le guise affatto obbiettive ed ontologiche del suo speculare, dovess'esser salvo da qual si fosse comparazione colla *Ragion pura*, e che la mancanza del principio volitivo nell'etica Platonica e l'assolutezza dell'*idea* creante il subbietto e non creata da esso, non dovesse lasciarla paragonare alla *Ragion pratica* del filosofo di Koenigsberga, nella quale è di Platonico solo quel tanto, che da Platone redarono tutte le buone dottrine morali che nel corso dei tempi seguirono alla sua: cioè dire, la ricognizione della necessità e dell'universalità come caratteri del principio del bene, e la posizione concreta della natura del sommo bene umano: due veri, i quali, forse più esplicitamente che in qual s'è altra buona etica anteriore, si riscontrano anco nell'etica Kantiana. Ancora nell'argomento del Cousin non mi è potuto piacere, ch'egli, scrittore così elegante, non abbia contrastato abbastanza all'opinione strana dell'Ast circa alla forma del Filebo. Certo io non vorrò dire con Vincenzo Gioberti (op. cit. vol. 4. p. 224), che il beneficio fatto dal Cousin alla Francia, porgendole elegantemente tradotto il principe degli antichi filosofi, *sia stato in gran parte avvelenato dall'interpretazione che vi aggiunse:* trop-

po gran merito mi par quello di aver ristaurati, massime in Francia, gli studii Platonici, perchè le interpretazioni non buone possano diminuirglielo. Solo dirò, che se l'egregio professor francese avesse a quest'opera di Platone conceduto più studio e pazienza, avrebbe fatta cosa molto più degna di lui, e della condizione di siffatti studii in Europa. E spero che la squisita bontà e gentilezza del professor Parigino mi vorrà perdonare la severità del giudizio: in Italia c'è gran bisogno di non esser troppo rimessi nella censura degli autori Francesi, i quali, letti e seguiti e favoreggiati dai più, possono, quando non ottimi, tornar di danno e di nocumento non picciolo alla novella virilità incipiente dei buoni studii Italiani.

13 — 1826 — Giovanni Gaspare Götz prepose alla sua traduzione un proemio, che porge l'esposizione del Filebo, ed aggiunse note non poche ordinate a dichiararne le particolari dottrine. Hanno il primo e le seconde questa grandissima lode, che si oppongono alle opinioni dello Schleiermacher, dell'Ast e dello Stallbaum circa alle condizioni della forma del Filebo: il primo dei quali credeva che il nostro dialogo ridondasse di molte digressioni inutili, il secondo, che fosse appena abbozzato, l'ultimo, che a gran danno dei posteri, se ne fosse smarrita una non picciola parte (1. ed. Proleg. p. LXXIX seg.). Invece il Götz sostiene, che « *il Filebo, vero esempio magistrale della filosofica arte d'esporre, si abbia incontestabilmente a mettere nel novero delle più grandi opere di ogni tempo: che non si possa neppur dire che sola una parola od una proposizione di questo eccellente dialogo sia superflua: che ogni parte vi appartiene al tutto, il quale, lavorato secondo l'idee, non potrà neppur'egli giammai perire: che infine, pognamo ancora che un'età barbara o avvilita nel suo pensare e nel suo sentire sconosca lo spirito, il quale vi spira per entro, esso senza fallo tra le migliori generazioni che so-*

pravverranno, prenderà novello rigoglio e farà pruova novella della sua potenza e della sua forza (p. 158). A noi non pertanto spiace certamente, che questa eccellenza asserita del Filebo non sia dal Götz molto bene mostrata nè nel proemio nè nelle note: sendo che nè il primo non mette in chiaro questa compitezza somma di tutto il dialogo e la necessità ed il collegamento delle sue parti, nè le seconde non adoperano una maniera d'interpretare non dico copiosa, ma almeno sufficiente. Ancora l'intelletto dell'espositore ci pare preoccupato dalla filosofia dello Schelling, recente allora in Germania, di guisa che le dottrine Platoniche non sono dimostrate schiettamente nella lor propria e limpida luce, ma con certi riverberi panteistici ed ombre tedesche: le quali sono state forse cagione che il Götz abbia dovuto quasi compiutamente frantendere la dottrina dei quattro generi, che fa tanta parte e così principale del Filebo (1).

14 — 1828 — Un anonimo *all'Indici lectionum in Acad. Reg. Monaster. Guestphal. per menses hibernos 1827—1828 habendarum* (Monast. 1828. 4°), premise un'illustrazione del luogo del Filebo, ove si discorre della divisione che Teuth fece degli elementi della voce (18 B—C: trad. p. 15 — 16: v. Nota 15). A me non è accaduto di vedere questo scritto, nè la censura che ne fece lo Stallbaum negli *Jahn' s Jahrbücher* 1829. Bd. 11. p. 179. 182 seg. (vedi Hoff. l. cit. p. 150).

15 — 1837 — Federico Adolfo Trendelenburg publicò nel 1837 una prolusione accademica col seguente titolo: *De Platonis Philebi Consilio. (Berolini apud Gustavum Bethge)*. La picciolezza della mole non impedisce a questo opuscolette di essere pienissimo di buona dottrina ed utilissimo all'in-

(1) Nella sola nota, ove si tocca un po' storicamente il subbietto, v'ha un errore di storia affatto mirabile: dicendovisi che quell'uomo perfidioso, del quale Socrate parla a p. 37 trad. 29 A., abbia potuto per avventura essere della scuola di Epicuro.

terpretazion del Filebo: chè in esso, siccome in ogni altro suo libro, dimostra l'autore tanta e tale sottigliezza e precision d'intelletto e tanto senso dell'antico, ch'io pochi trovo a paragonargli, nessuno a preporgli. Gran danno, che non gli si possa dar lode di chiarezza e di perspicuità nell'esposizione. Comechessia, in questa prolusione dopo accennato il valor grande del Filebo, ed affermato che un legame interno ne stringe insieme tutte le parti, solo apparentemente dislegate e disgiunte, se ne distinguono sei parti e si espongono divisamente ciascuna. Poi, con pochissime parole, si mostra per bene come si leghino insieme. Da ultimo si dà spiegazione dell'ultima parte del dialogo, ove si discorre della gradazione dei beni. Sì in alcune particolarità dell'interpretazione, come in questa ultima spiegazione, m'è nei Prolegomeni occorso di dovermi dipartire dalle opinioni del Trendelenburg: il che però non toglie punto alla stima grande che debbo fare del suo lavoro: come certo la confutazione delle sentenze dello Schleiermacher, dello Stallbaum e dell'Ast, colla quale egli il conclude, non può nè dee far argomentare in lui poco rispetto od amore a questi tre uomini sommi che hanno tanto ben meritato degli studii Platonici.

16 — 1842 — Godofredo Stallbaum dinanzi alla sua seconda edizion del Filebo ristampò i suoi Prolegomeni al tutto rifatti e rimutati da quegli di prima. Che in questi non vedi quel soverchio, che contraddistingue l'erudizion giovanile, trovi meglio circoscritto il proprio subbietto e compresine i termini, non si segue più la interpretazione vaga assai ed indeterminata, che faceva il Baumgarten-Crusio dei generi del fine e dell'infinito, non si sostiene falsamente, che il nostro dialogo manchi di una parte rilevantissima, e si descrive con alquanta più di precisione la dottrina platonica della gradazione dei beni. Tutto il collegamento delle parti del dialogo è cercato con molta accuratezza ed in alcuni luoghi

molto felicemente trovato. I fondamenti storici della dottrina del Filebo, massime i Pitagorici, sono con sufficiente abbondanza disaminati, tuttochè l' interpretazione, che se ne propone, non si possa per ogni parte appruovare. Nè affermerò tampoco che non sarebbe stato ancor bene di parlare più a dilungo delle altre dottrine greche, le quali, o anteriori o contemporanee, hanno avuto efficacia nella formazione di quella del Filebo; nè dirò, che le parti del dialogo non si veggano talvolta congiunte per maniera più ingegnosa che vera; nè che il movimento intimo di ciascun luogo della disputa non avrebbe avuto bisogno di essere più vivacemente dimostrato, nè che la sposizione non possa alcuna volta accoglier rimprovero di poco esatta; nè infine, che non si abbia a desiderare che tutta la guisa dell'esporre fosse più scolpita e più concisa e vibrata. Ancora non può certo piacere, che sia tralasciata una quistione di molta importanza, che nei primi prolegomeni era toccata, ciò è dire, qual riferimento si avesse la dottrina morale del Filebo colla teorica delle idee; che è il principio ed il fondamento di tutte le speculazioni Platoniche.

E questo mi basti d'aver detto in generale: che a certi particolari punti, nei quali non mi vien fatto d'accordarmi collo Stallbaum, è fatto accenno nei nostri Prolegomeni. Sola una cosa mi pare di dover dire, ed è che tutta quella parte dello scritto dello Stallbaum, nel quale si ragiona dell'ordine degli scritti Platonici e del luogo che v'ha il Filebo, merita al tutto lode di cosa perfetta: onde a me non è paruto di dovere intorno a questo cercare più in là, e mi sono affatto conformato alla sua opinione.

17. — 1842 — Lo Schwalbè, editore delle antiche traduzioni francesi, prepose a ciascun dialogo un argomento, nel quale interpreta le dottrine platoniche in guisa per lo più arbitraria assai e fantastica. E così appunto fa nell'Argomento del Filebo, col quale aveva in animo di dichiarare

ed illustrare fil filo tutte le speculazioni, che nel nostro dialogo si racchiudono e si svolgono. Invece le considerazioni, che ci vi propone, sono, a parer mio, al tutto vuote di valor filosofico, e certo non conferiscono punto al proposito; chè non solo non dimostrano l'andamento continuo della disputa, ma, che è più, frantendono, anzi travolgono le più volte il senso di quelle posizioni, che di mano in mano vi si concludono.

18 — 1843 — Teodoro Wehrmann in un libretto stampato a Berlino nel 1843 trattò della dottrina Platonica del sommo bene; ritraendola da tutte le opere di Platone, avuto però massimamente risguardo al Filebo. E a me spiacerebbe davvero, che quest'egregia operetta mi fosse giunta così tardi e dopo aver quasi compiute di mettere a stampa le mie note, se per avventura non mi fossi abbattuto in più parti nella stessa opinione del Wehrmann, e non mi trovassi di aver comprese le esigenze dell'interpretazione del Filebo e disposti i miei Prolegomeni, non molto diversamente di quello, che il tedesco erudito abbia fatto. Chè in vero anche egli, dopo fermata la nozione del sommo bene, dichiara quelle dottrine etiche greche, che hanno la Platonica precedute: dipoi, senz'aver rispetto al seguimento della disputa nel Filebo ed a tutte le sue parti (il che per vero non si atteneva al suo proposito), dichiara la dottrina platonica circa alla natura del piacere, e quella circa alla scienza: quindi descrive il concetto platonico del sommo bene, secondo che col nostro dialogo si dimostra; ed in seguito la trattazione del Filebo compie con una breve sposizione delle condizioni sociali, che, secondo la repubblica, si richieggono ad attuarlo nell'individuo: da ultimo l'opinione di Aristotile circa alla dottrina di Platone, e la dottrina stessa Aristotelica intorno alla natura del piacere mette brevissimamente in chiaro, aggiugnendo per sommi capi un giudicio suo di

un difetto essenziale ad ogni etica antica. Ha questo libro del Wehrmann una lode tra i tedeschi rarissima, d'una perspicuità, ciò è dire, e chiarezza di sposizione non ordinaria; ed anche un'altra non frequentissima, di sobrietà ed opportunità di erudizione maravigliosa. Non però, non sarebbe piaciuto di vedere più copiosamente e profondamente e seguitamente esposte le filosofie morali greche antiche anteriori a Platone: nè non potrebbesi desiderare una sposizione più compiuta dell'opinione di Aristotile, ed un giudizio più pieno e rigoroso dell'etica Platonica. La miglior parte del libro è senza fallo quella ove si dichiarano le opinioni stesse di Platone: tuttochè a me non riesca al tutto di conformarmivi sì in molti luoghi particolari, e sì massimamente nella interpretazione della gradazione dei beni; i fondamenti, ch'io v'abbia contro, ho proposti nelle note dei miei Prolegomeni. Se non che tutte queste particolari censure, nè quelle generali ch'io ho fatte all'opera del Wehrmann, non varrebbero però mai ad operare che il suo libro non s'avesse a tenere per uno de'più giovevoli e proficui alla comprensione fondata ed intera del Filebo.

Tanti e siffatti uomini tutte le forze del proprio ingegno e tutta la copia della loro erudizione non crederono di vanamente adoperare, se per mezzo di esse potessero giugnere a penetrare bene addentro nelle squisitezze della forma e nelle sublimità del concetto di questo nostro Filebo. Nè soli essi che così specialmente vi si applicarono, ma moltissimi altri ancora, come l'Herbart, che fu dei primi a richiamarvi le attenzioni dei filosofi e degli eruditi, e l'Hermann nella sua storia della filosofia Platonica, e il Ritter e lo Zeller, ad una con tutti quegli uomini egregi citati nei prolegomeni, che intesi più generalmente a dare unità e forma a tutte le

speculazioni platoniche grandemente e drittamente a quest'uopo si servirono del Filebo, ne illustrarono e dichiararono non poche parti. Nè a me per verità è potuto parere non degna opera questa; adusato, come sono, a credere, che nell'investigazione dei veri speculativi, e nel confronto dei veri trovati coi fatti della storia umana in genere, e della storia del pensiero in ispecie, debba consistere uno degli ufficii più nobili dell'umano intelletto: nè le grida ed i rumori fattimi in sul capo da molti m'hanno potuto persuadere, che qualunque cura, dalla quale non derivi un incremento immediato e palpabile ai vantaggi materiali della società, sia inutile e vana: nè m'hanno potuto svolgere dal proposito di seguire gli amori e gli affetti della mia natura, che allo speculare invincibilmente mi tiravano. Troppo vil cosa mi sarebbe paruta la società, se di quei rumori e grida mi avessi dovuto persuadere, troppo vil cosa invero: e in nulla l'uomo mi sarebbe paruto differire dagli animali, ai quali Iddio volgendo il viso alla terra, prescrisse di seguire gli appetiti dei sensi e di non aspirare a nulla di più alto e supremo.

Se non che credendo che male il giovenile ingegno si affida di per sè solo negli ampii campi del vero, stimai che bene sarebbe stato a fargli prender lena dapprima e sperimentare le forze sue, tenendo dietro alle altrui speculazioni. E sperai ancora, che gli studii filologici per la certezza della lor materia molto dovessero ajutarlo ad acquistare un abito preciso e fermo di ragionare: e colla necessità dei loro termini già fermi e prescritti, l'avessero ad avvezzare a non divagare e a non trattar l'ombre come cosa salda: secondo che per la maniera non isquisita, colla quale usa oggidì di apprendere ed insegnare filosofia, suole molto frequentemente avvenire a quegli che a soli gli studii speculativi si abbandonano. Onde a dì nostri, chi voglia veder frutti veri e non illusorii, bisogna, che, secondo l'opi-

nione del Vico, tuttochè appunto per la ragione contraria, gli studii filologici coi filosofici accompagni.

Da queste ragioni indotto mi ricoverai nella classica antichità: nella quale non seppi trovare miglior guida del divino Platone. E vedendo, che tra i suoi dialoghi il Filebo, il quale per confessione di tutti, eccetto che del Van-Heusde, è di moltissima importanza e rilievo, aveva comparativamente avuti meno interpreti che qual s'è altra opera di Platone, ad esso rivolsi e dirizzai le mie cure. Ed a che e dove specialmente dovessi dirigerle, giudicai nel seguente modo.

Dopo letti tutti gli scritti di coloro che m'avevano in tal via preceduti e che ho insino ad ora noverati, venni in opinione che, oltre all'interpretazione particolare di tutte le difficoltà della forma del Filebo, essi si avessero cinque quistioni proposte circa all'interpretazione della sua dottrina e procurate di risolvere; ed erano:

1. Quali etiche anteriori abbiano avuta efficacia a formare il sistema etico del Filebo? A sciogliere tal quesito s'adoperarono Stallbaum e Wehrmann, ma non in guisa però che troppo più non fosse restato a desiderare.

2. Qual luogo tenga il Filebo nelle opere di Platone e a quale di esse segue o precede sì per rispetto alla forma che per rispetto alla dottrina che vi si contiene? Questa quistione, messa su dal Patrizio e poi ritentata in varii modi dallo Schleiermacher, dall'Ast, dal Socher fu diffinitivamente risoluta dallo Stallbaum.

3. Come si leghino e si stringano insieme tutte le parti del Filebo? A ciò s'adoperarono, più che altri, Trendelenburg e Stallbaum; ma non pertanto rimaneva ancora a dimostrare più squisitamente sì il legame delle parti tra di sè, sì il movimento intimo della disputa in ciascuna di esse.

4. Qual sia il senso della speculazione del Filebo? A trovar questo si occuparono tutti; ma quanto felicemente

alcuni, tanto altri infelicemente; ad ogni modo si potrebbono sceverare i sommi capi del dialogo e giudicare così;

a. La dottrina metodica nissuno curò molto d'interpretare specialmente, ma più di tutti e meglio Stallbaum.

b. La dottrina dei quattro generi, venuta a molta chiarezza dopo la sposizione della Filolaica fatta dal Boeck, fu meglio dal Wehrmann che dallo Stallbaum dilucidata.

c. La dottrina della natura del piacere meglio che da altri fu sposta e dichiarata dal Wehrmann.

d. La dottrina della natura della scienza ancora dal Wehrmann.

e. La dottrina della natura del sommo bene dal Wehrmann medesimo.

f. La dottrina infine della gradazione dei beni si giova egualmente dell'interpretazione dello Stallbaum che di quella del Trendelenburg, sendo che dell'una e dell'altra l'interpretazione vera, secondo a me pare, si ha a comporre.

5. Qual giudizio faccia Aristotile della dottrina del Filebo, e quale se n'abbia a fare? Delle due tesi di questa quistione la prima fu bene, ma non compiutamente dichiarata dal Wehrmann, l'altra dal Wehrmann medesimo toccata, ma non già in modo che possa nè poco nè molto satisfare.

Fatta adunque questa accurata considerazione degli scritti altrui, a me parve di dover corredare di note tutti quei luoghi, nei quali o l'interpretaziene altrui non mi avesse potuto contentare o fosse bisognato d'indicare quale io tra le molte interpretazioni avessi trascelta o infine mi fosse venuto in acconcio di dimostrare, che la interpretazione, che

io proponeva di ciascuna parte della dottrina, si ritraeva molto naturalmente dalle condizioni stesse della frase Platonica. A queste note non istimai di potermi fermare, credendo che con esse non si potrebbe altri ben rifare in mente l' idea generale di tutto l'andamento del nostro dialogo. E però questo cercai di molto minutamente rappresentare nei Prolegomeni, procurando di risolvervi quelle cinque quistioni che dagli altri vedevo proposte, con animo di restare nell' orme altrui sempre che non mi paressero pericolose, e di seguire altra via sempre che una migliore mi si parasse dinanzi. Alle due prime quistioni però risposi colla parte preliminare, nella quale m'adoperai ancora di divisare le qualità, per le quali la forma del Filebo da quella degli altri dialoghi Platonici si distingue: alle due seguenti prova di satisfare la parte espositiva: all'ultima la parte critica. Certo mi sollecita la speranza di avere con tutto questo potuto alcuna cosa giovare all'interpretazion del Filebo; ma, se così non fosse, l'amore, che io ho a questa maniera di studii, mi farà creder ricompensato abbastanza, se altri mosso dall' esempio imprendesse più avventurosamente a rifare la via, la quale a mal mio grado io non avessi saputa percorrere.